COLLECTION DES UNIVERSITÉS DE FRANCE
publiée sous le patronage de l'ASSOCIATION GUILLAUME BUDÉ

PLATON

OEUVRES COMPLÈTES

TOME IV — 1re PARTIE

PHÉDON

TEXTE ÉTABLI ET TRADUIT

PAR

Léon ROBIN

Professeur à la Faculté des Lettres
de l'Université de Paris.

PARIS

SOCIÉTÉ D'ÉDITION « *LES BELLES LETTRES* »

95, BOULEVARD RASPAIL

1926

NOTICE

I

LE *PHÉDON*

S'il est impossible de dater le *Phédon*, on peut du moins le situer dans l'œuvre de Platon. Sa parenté avec le *Banquet* est en effet manifeste : celui-ci enseigne comment vit le Sage et celui-là, comment il meurt ; ils se ressemblent en outre par leur contenu doctrinal. Sans doute il est difficile de dire lequel des deux a précédé l'autre[1]. S'il est possible cependant de déterminer d'une façon au moins approchée l'époque de la composition du *Banquet*[2], du coup on obtiendra le même résultat pour le *Phédon*. Tenons le dès à présent pour un dialogue de la maturité de Platon. Il ne fait certainement pas corps avec les dialogues proprement apologétiques, *Apologie* et *Criton*. D'autre part, il paraît bien avoir été écrit, notamment après le *Gorgias* dont il suppose et complète l'eschatologie, après le *Ménon* auquel il fait une allusion non douteuse (72 e sqq.). Enfin on ne peut guère contester que, par rapport au *Phédon*, le *Phèdre* (réserve faite de certains points litigieux) et la *République* (le livre I étant mis à part) représentent un nouvel effort pour préciser les problèmes, pour approfondir les solutions, pour étendre la portée des systèmes mythiques.

1. Peut-être est-ce le *Banquet*, auquel se référerait l'expérience qu'Échécrate, dans le *Phédon* 59 b, est censé avoir dû caractère d'Apollodore. Voir plus bas.
2. Voir la notice sur ce dialogue.

Par conséquent, à l'époque où semble avoir été composé le *Phédon,* Platon a déjà accompli son grand voyage en Égypte, à Cyrène, dans la Sicile et la Grande-Grèce ; il est déjà le chef d'une école, qu'il vient d'établir dans le parc d'Académus (388). Il est en possession d'une méthode pour apprendre et pour enseigner, dont le *Phédon* peut désigner la technique par voie de simple allusion, quitte à en préciser ensuite l'usage (75 d, 78 d et 101 d sqq.). Il a une théorie de la connaissance et de l'être, à laquelle il se réfère dans le *Phédon* comme à une doctrine depuis longtemps rebattue et qui a son vocabulaire spécial, ou qui le cherche [1] ; théorie déjà familière à ceux pour qui il écrit. L'orientation mathématique de sa pensée, déjà manifestée dans le *Ménon* et dont le VII^e livre de la *République* fixera le caractère symbolique et préliminaire, se révèle aussi dans le *Phédon* par l'emploi privilégié des exemples ou des représentations mathématiques [2]. Tout cela, certes, est mis dans la bouche de Socrate. Mais Socrate est ici personnage d'un dialogue dont l'auteur est Platon. Donc, tant qu'il n'aura pas été prouvé par des raisons décisives [3] que le *Phédon* est d'un bout à l'autre un témoignage historique relativement à Socrate, on sera en droit de penser que, s'il constitue un document, ce doit être surtout en ce qui concerne son auteur.

Aucun doute sérieux ne peut être élevé sur l'authenticité du dialogue. On a pu croire, sur la foi d'une épigramme qui se lit au bas du premier feuillet du *Phédon* dans un de nos manuscrits (le *Venetus, Append. class. 4, cod. 1,* celui qui sera désigné par le sigle T), que cette authenticité avait été contestée par le Stoïcien Panétius. Ce n'est qu'une méprise sur le sens de l'épigramme : les doutes de Panétius portaient, non sur l'attribution de l'ouvrage à Platon, mais sur la valeur des arguments qui y sont allégués en faveur de l'immortalité des âmes individuelles [4].

1. 65 d; 72 e-73 b; 74 a; 75 cd; 76 b, d; 78 d; 92 d; 100 b; 102 b. — 100 d.

2. 74 a sqq., 96 e sqq., 101 bc, 102 b sqq., 103 e sqq., 110 d, 111 b.

3. Ce problème sera examiné un peu plus loin, p. XV sqq.

4. Cf. S. Reinach, *Panaitios critique* (Rev. de Philologie 1916, 201-209).

II

LE PROBLÈME HISTORIQUE

Le *Phédon* n'est pas, on le sait, un dialogue *direct*, comme par exemple le *Gorgias* ou le *Ménon*. C'est, encadré dans un tel dialogue, le récit du dernier entretien de Socrate avec ses fidèles[1], le jour même où il but la ciguë.

Le récit est fait par Phédon d'Élis, un de ces fidèles, à Échécrate de Phlionte, qui est impatient de connaître, d'après un témoin, les circonstances de la mort de Socrate et surtout ce qu'il a dit avant de mourir. Quelles sont chez Échécrate les raisons de cette curiosité ? Il n'appartient pas au groupe socratique ; c'est un Pythagoricien et, avec trois autres Phliasiens, un des cinq membres de la Secte que connut Aristoxène de Tarente, le Musicien[2]. Mais, sans parler de la place qu'y tiennent Simmias et Cébès, plus d'un détail dans le dialogue (p. ex. 59 b, 60 a) est fait pour laisser croire qu'entre les Pythagoriciens de Grèce et les Socratiques il existe des relations habituelles. D'autre part, bien que sans doute Socrate soit mort depuis quelque temps déjà (cf. 58 a fin), Platon suggère que l'événement est assez récent pour s'imposer à la préoccupation d'Échécrate comme au souvenir de Phédon.

Le nom de Phédon a été popularisé par notre dialogue. Mais au sujet de sa personne et de ses doctrines notre ignorance n'est guère moins grande que pour Échécrate. Sur quoi se fonde la tradition d'après laquelle, appartenant à une noble famille d'Élis, il aurait été amené à Athènes comme prison-

1. Les membres d'un groupe philosophique, réunis autour d'un directeur, et que le groupe soit ou non constitué régulièrement en école, sont des *associés* et des *confrères*. C'est pourquoi le mot ἑταῖ-ρος m'a paru devoir être rendu par *camarade*, plutôt que par *ami*.

2. Diogène Laërce VIII, 46. Échécrate est mentionné aussi dans le catalogue des Pythagoriciens que dresse Jamblique à la fin de sa *Vie de Pythagore* (267) ; parmi les femmes pythagoriciennes est nommée une Échécratie de Phlionte, peut-être sa fille. Voir p. 1, n. 1.

nier de guerre ? et, remarqué de Socrate pour son intelligence, racheté à sa prière par un des amis du Maître, par Cébès même, précisait-on parfois ? Il se trouve, il est vrai, qu'en 401-400 les faubourgs de sa ville natale furent ravagés par les Spartiates, qui étaient alors les alliés d'Athènes. Mais quel rapport y a-t-il entre ce fait et la tradition ? Celle-ci semble bien n'être qu'un petit roman en marge du *Phédon*. La figure du personnage n'est peut-être pas plus aisée à déterminer d'après les données du dialogue. Sans nul doute, à le voir assis près du lit de Socrate, et le Maître pressant entre ses doigts les boucles de sa longue chevelure (89 b), on peut le prendre pour un disciple particulièrement aimé [1]. Le tableau est gracieux sans fadeur ; la vivacité rieuse des reparties tempère l'émotion. Mais ce disciple aimé est-il un tout jeune homme ? On l'admet le plus souvent, pour cette raison que c'était à Athènes l'usage des jeunes gens de porter les cheveux longs. Pourquoi donc alors Socrate aurait-il coutume de railler [2] Phédon sur une pratique habituelle à son âge ? Tout au contraire il est naturel qu'il le gronde souvent de conserver dans Athènes un usage de son pays, qui n'y convient pas aux hommes qui ont passé la jeunesse. Au surplus, et quelle que fût la réalité, il semble impossible que Platon ait pu *vouloir* donner une apparence simplement aimable à celui dont il faisait le narrateur d'un entretien où s'agitent, autour de Socrate mourant, les problèmes derniers de la conduite et de la destinée. Quelle confiance Échécrate pourrait-il avoir dans l'exactitude d'un témoin que sa grande jeunesse eût empêché de s'élever à de telles hauteurs ou de suivre une discussion si subtile ? D'autre part, après avoir, au mépris des indications implicites de Platon, supposé Phédon très jeune en 399, on est ensuite conduit à supposer en outre que la fondation de son école à Élis est de beaucoup postérieure à la mort de Socrate. Quelle doctrine y enseignait-il ? Sans doute une doctrine voisine de celle des Mégariques et fondée sur un

1. Le fait qu'Eschine avait aussi donné son nom à l'un de ses dialogues socratiques ne prouve rien par lui-même quant à l'autorité dont il jouissait (quoi qu'en pense Archer Hind, éd. du *Phédon*, Introd., p. 40).

2. L'interprétation la plus répandue (cf. p. 54, n. 1) donne à toute la scène une tournure équivoque et, par rapport aux circonstances, singulièrement déplacée.

usage, pareillement intempérant, de la dialectique : Timon le Sceptique en effet, dans ses *Silles* (fr. 28 Diels) le rapprochait d'Euclide, l'un *bavard* [1], l'autre, *disputeur*. On sait en outre quelle parenté unit l'école d'Érétrie, fondée par Ménédème et Asclépiade de Phlionte, d'une part à l'école d'Élis, de l'autre, à celle de Mégare [2]. Des cinq *Compositions socratiques* (λόγοι σωκρατικοί) qui lui étaient attribuées, deux seulement étaient tenues pour authentiques : son *Zopyre*, dont le thème physiognomique est passé dans la légende de Socrate, et son *Simon*, duquel sort sans doute ce prétendu disciple de Socrate, Simon le cordonnier, dont les *propos* (σκυτικοὶ λόγοι) étaient, à la vérité, également rapportés à Eschine. Aulu-Gelle parle de l'élégance maniérée du style de Phédon : le pauvre fragment conservé par Sénèque (*Ep.* 94, 41) semble bien lui donner raison. En somme, autour de la personnalité de Phédon il n'y a pour nous qu'incertitudes et ténèbres.

Passons au dialogue raconté. Le théâtre en est la prison où, sur l'ordre des Magistrats, le condamné doit avoir, au coucher du soleil [3], mis fin *lui-même* à son existence en buvant la ciguë. Parmi les personnages nommés comme présents, cinq seulement prennent part à l'entretien : Criton, Phédon, Simmias, Cébès, enfin celui que Phédon ne peut désigner nommément avec certitude (103 a). D'autres interventions sont antérieures à l'entretien, ou seulement épisodiques : celles du Portier, de Xanthippe ou du Serviteur des Onze et de son acolyte. Platon y a joint une liste d'ab-

1. *Phlédon*, disait-il, en faisant un calembour sur le nom.

2. Avant de connaître Stilpon de Mégare, Ménédème (mort à 74 ans, peu après 278) avait été l'élève à Élis de Moschus et d'Anchipylus, successeurs de Phédon après Plistanus. Raison de plus pour ne pas éloigner beaucoup de la mort de Socrate la fondation de l'école d'Élis, à supposer même qu'elle ne fût pas antérieure. Enfin, si c'est vraiment une règle pour Platon (comme l'a indiqué M. L. Parmentier dans ses conférences de 1925 à la Sorbonne) de ne pas mettre en scène des hommes encore vivants, il est possible que Phédon fût déjà mort au moment de la composition du dialogue.

3. Voir p. 8, n. 1 et p. 100, n. 3. — Il est assez difficile de préciser à quelle époque de l'année eut lieu la mort de Socrate : dans le *Phédon* il est question à la fois de la fête d'Apollon (61 a) et du pèlerinage à Délos (58 a-c). Or celui-ci avait lieu en février ou mars, tandis que la fête du Dieu se plaçait au début de mai ; en parlant de *la fête*, Platon a sans doute en vue *les fêtes* de Délos.

sents : ce sont les fidèles dont la présence en un tel jour, aux côtés du Maître, est supposée attendue par Échécrate d'après ce qu'il sait de la composition du cercle socratique. Avec Platon, on doit en outre dans ce double catalogue distinguer les Attiques et les Étrangers [1], ceux qni fréquentent habituellement Socrate et ceux qui ne l'approchent qu'accidentellement à l'occasion de leurs séjours à Athènes, mais qui chez eux se réclament de lui et veulent être, par quelque côté, des « Socratiques ». Enfin, tandis que, en ce qui concerne ces derniers, Platon paraît suggérer (59 c) qu'il a nommé tous ceux qui étaient à nommer, au contraire, pour les Attiques, il indique (*ibid.* b fin) que son énumération des assistants n'est pas complète ; de fait, bien d'autres noms figurent dans l'*Apologie* (39 e sq.) [2].

Quels sont, maintenant, ceux dont l'absence a besoin d'être expliquée ? C'est, parmi les Attiques, Platon et, parmi les Étrangers, Aristippe avec Cléombrote. Le premier, dit Phédon (59 b fin), était malade. Qu'il ajoute « je crois », rien n'est dans sa bouche plus naturel : bien loin de suggérer l'idée d'une fiction destinée à reporter sur un autre la responsabilité d'un récit infidèle, c'est au contraire l'affirmation implicite du fait. Malade de chagrin ? Toute conjecture sur la cause de la maladie est inutile ; mais l'absurdité de celle-ci est évidente, si l'on songe à l'analyse, à la fois subtile et forte, que Platon s'est attaché à faire du mélange de douleur et de sérénité qui anime la plupart des assistants [3]. — Quant à Aristippe de Cyrène et à Cléombrote d'Ambracie, ils étaient, *disait-on*, à Égine. Or Égine était un endroit de plaisir et Aristippe est l'apologiste du plaisir ; il n'en a pas fallu davantage pour supposer [4] que ceux-là n'ont pas voulu sacrifier leurs jouissances, ni compromettre leur tranquillité par un spectacle qui leur eût été trop pénible ! Le blâme serait

1. Sur ces personnages, voir p. 3, n. 1.

2. Il est naturel que ni Chéréphon (cf. *Apol.* 20 e sq.), ni Xénophon ne soient nommés : le premier, parce qu'il était mort avant le procès ; le second, parce qu'à ce moment il avait, depuis un an déjà, quitté Athènes pour prendre part à l'expédition de Cyrus ; sur la place de Xénophon dans le cercle socratique, voir mon article de l'Année philosophique, XXI, 1910.

3. Comparer 58 e sq. avec 117 c sqq.

4. Diogène Laërce II, 65 et III, 36.

par trop dissimulé et, en outre, singulièrement maladroit : leur absence n'est sans doute pas plus coupable aux yeux de Platon que ne l'est la sienne propre. Ce qui seul est intéressant, c'est qu'il ait tenu à nommer Aristippe parmi les fidèles authentiques du Socratisme. Du reste le Socrate du *Banquet* est-il si éloigné de l'attitude du Sage cyrénaïque ? L'idéal de celui-ci n'est-il pas, d'autre part, qu'il faut se rendre indépendant des choses et les maîtriser par la pensée, savoir toujours cueillir en elles, quelles qu'elles soient, la fleur du plaisir et chercher celle-ci à égale distance de l'apathie complète et des passions violentes, qui sont toujours douloureuses [1] ? La sérénité de Socrate en face de la mort et l'allégresse de la libération prochaine s'accordent aisément avec un tel idéal.

Ainsi, pour des raisons de fait, deux disciples notoires se trouvent être exclus de l'entretien. Il en reste en revanche deux autres parmi les présents : c'est Antisthène, qui doit fonder l'école dite Cynique, et c'est Euclide, qui est déjà ou qui va devenir *scolarque* à Mégare. Or c'est assez pour Platon d'avoir cité leurs noms : il ne leur fait aucune place dans un entretien aussi riche de philosophie, au cours duquel leur silence ne laisse pas d'étonner. Pourquoi ce parti pris ? Vraisemblablement parce que ce sont des contemporains, et que les convenances littéraires du temps interdisaient à Platon de prêter à des contemporains un langage qu'au moment supposé de l'entretien ils n'avaient pas en effet tenu, ou qui n'est plus le leur au moment où il écrit. Dès lors n'est-on pas déjà tenté de penser qu'il n'y a pas lieu de chercher dans le *Phédon* un récit historique et qu'il est une fiction ?

Cette présomption se confirme, si inversement on s'interroge au sujet de ceux qui sont, avec Socrate, les principaux protagonistes de l'entretien dans ce qu'il a de proprement philosophique : Simmias [2], Cébès et enfin cet inconnu mystérieux, héraclitéen ou protagoréen en qui il y a comme un reflet de la pensée d'Aristippe, et dont l'objection topique (103 a) commande la partie décisive du dialogue. Quant aux deux autres, dont le rôle, surtout celui du second, n'est pas

1. Sans doute ces idées sont plutôt celles du second Aristippe, le petit-fils du nôtre. Mais vraisemblablement elles étaient déjà celles de l'ancêtre qui combinait au Socratisme des influences héraclitéennes, transposées par l'enseignement de Protagoras.

2. Diog. La. II, 124, écrit Simias.

moins important, ils sont pour nous presque aussi énigmatiques. Il ne peut être question de mettre en doute leur existence, mais il est bien certain que les anciens n'étaient pas mieux informés que nous sur leur compte ; ils ne savaient que ce qui nous en est dit dans le *Phédon* ou dans le *Criton* (45 b) : qu'au temps de la mort de Socrate ce sont de jeunes hommes (*Phédon* 89 a) ; qu'ils appartiennent à des familles riches et sont prêts, pour seconder le plan d'évasion conçu par Criton, à donner beaucoup d'argent ; qu'ils ont été des auditeurs du Pythagoricien Philolaüs pendant le temps que celui-ci a séjourné à Thèbes (*Phédon* 61 d) ; que Simmias est de Thèbes et Cébès au moins béotien, comme semblent le prouver la forme dialectale que Platon met dans sa bouche et le « chez nous » dont il se sert à propos du séjour de Philolaüs à Thèbes avant son retour en Italie (*ibid.* 62 a, 61 e). Une autre fois encore Platon a parlé de Simmias : de tous les Grecs de son temps, lit-on dans le *Phèdre* (242 ab), Socrate n'a connu personne de plus habile que Phèdre à faire naître les discours, à l'exception toutefois de Simmias le Thébain. Mais l'allusion au *Phédon* saute aux yeux ; car c'est Simmias qui, en provoquant les explications de Socrate (63 a-d), a été l'instigateur de toute la discussion ; il n'y a donc là aucune donnée nouvelle. Aucune autre ne nous vient d'ailleurs. Xénophon (*Memor.* III 11, 17 ; I 2, 48) ne fait manifestement que répéter Platon, si ce n'est qu'il spécifie que Cébès, comme Simmias, est de Thèbes même [1]. La *VIIe lettre* platonicienne (345 a), bien mieux, se contente, en s'appropriant son exclamation de 62 a, de l'appeler « le Thébain » ; mais l'authenticité de cette lettre n'implique pas celle de tous les mots de son texte, et ceux-ci peuvent fort bien n'être qu'une glose. De même Diogène Laërce, quand il précise que Cébès est de Thèbes (II, 125), ne fait sans doute qu'interpréter le *Phédon* [2]. C'est justement parce qu'on ne savait rien d'eux,

1. De plus, chez lui, on trouve la forme vraisemblablement correcte du nom de leur compagnon du *Phédon* : Phédon*das* (au lieu de -*dès*), comme Épaminondas, Pélopidas, etc. Quelques manuscrits écrivent Phédônidès.

2. Simmias et Cébès sont nommés encore, avec référence explicite au *Phédon*, dans la *XIIIe lettre* platonicienne 363 a, falsification antérieure au Ier siècle de notre ère (puisque le catalogue de Thra-

que d'ingénieux faussaires ont été tentés d'écrire sous leur nom. Diogène met au compte du personnage de Platon le fameux *Tableau de Cébès*, petit écrit de tendances stoïco-cyniques, dont la composition se place aux environs de l'ère chrétienne. Comment, après cela, ne pas être sceptique à l'égard des vingt-trois dialogues dont il gratifie Simmias (II, 124)? Il n'est pas jusqu'à la réalité pythagorique de leurs théories dans le *Phédon* qui ne soit matière à soupçons. Sans doute la doctrine de l'âme-harmonie, exposée par Simmias, se rattache aux théories musicales et médicales de Philolaüs ; sans doute, négligerait-on même le fait qu'Échécrate se souvient de lui avoir jadis accordé son adhésion (88 d), elle se retrouve, à peu de chose près chez Aristoxène et Dicéarque, Péripatéticiens de la première génération qui sont d'origine pythagorique. D'où vient cependant qu'Aristote l'expose et la discute (*De an.* I 4, jusqu'à 408 a, 28) sans nommer les Pythagoriciens, et qu'il leur rapporte au contraire des théories tout à fait différentes (*ibid.* 2, 404 a, 16-20)? D'où vient, surtout, que Cébès, auditeur lui aussi de Philolaüs, ait sur l'âme une doctrine autre que celle de Simmias?

Par rapport à Socrate lui-même, le problème de l'historicité du *Phédon* devient particulièrement délicat. Pour ce qui le concerne, en effet, les éléments de comparaison ne manquent pas, soit qu'on les cherche en dehors de Platon ou bien à l'intérieur de son œuvre, Mais de quel critère dispose-t-on pour décider quel est le plus historique, du Socrate qui figure dans l'*Apologie* ou de celui qui figure dans le *Parménide* ou le *Philèbe*, de celui que bafoue Aristophane comme le plus pernicieux des Sophistes ou de celui que glorifient Xénophon et Platon? De l'emploi de cette méthode comparative il ne peut rien sortir que de problématique et d'arbitraire. C'est notre dialogue lui-même qu'il faut interroger.

Une chose frappe tout d'abord et qu'il semble difficile de nier : le Socrate du *Phédon* est en possession d'un *art* bien

sylle, dans Diog. La. III, 61, la mentionne). Il est question de Simmias, appelé *le Socratique*, dans la *Vie de Platon* (ch. 6) et dans les *Prolégomènes à la philosophie de Platon* (ch. 1) qui sont connus sous le nom d'Olympiodore ; mais les idées qui y sont attribuées à Simmias ne sont qu'un commentaire de *Phédon* 76 b.

défini de penser et de parler, dont il existe une méthode [1] ; tout l'entretien semble être une mise en œuvre de la rhétorique philosophique, considérée comme un acheminement à la démonstration. De l'ἀπολογία, en effet, du *plaidoyer* qui développe des motifs et s'efforce de les rendre persuasifs, on s'élève ensuite à la παραμυθία, à l'*exhortation* qui comporte déjà des justifications logiques et constitue, comme on disait alors, une *protreptique*, un exercice de conversion ; on parvient enfin à des *raisonnements*, dont la rigueur prétend visiblement s'égaler à celle des démonstrations mathématiques, pour les surpasser en portée ; seuls ils sont capables de légitimer en dernière analyse, s'il y a lieu, les modes antérieurs de l'argumentation : les règles mêmes de cette méthode supérieure sont énoncées avec une précision technique qu'il faut souligner. Dans cet énoncé et surtout dans le morceau sur la « misologie » (89 c-91 b), l'ensemble de cette technique est opposé avec une belliqueuse ardeur aux prétentions injustifiées d'adversaires qui ne savent ni ce qu'est rigueur ni ce qu'est vérité [2]. Dira-t-on que c'est précisément une telle technique que visaient Aristophane en faisant, pour une part, du Socrate des *Nuées* un maître de chicane ? ou le « faiseur de comédies » en le traitant d'odieux bavard (70 b) ? ou encore Xénophon quand il raconte (*Mem.* I 2, 31-38 ; cf. *ibid.* 15, 39 et 47) comment les Trente avaient interdit à Socrate d'enseigner l'art de la parole ? Soit ; acceptons que Socrate ait en effet donné un tel enseignement. Mais ou bien c'est avant ce qu'on peut nommer la période « critique » de sa carrière, avant de se vouer tout entier à cette mission d'*examen* dont parle l'*Apologie* et que lui a imposée la réponse de l'Oracle delphique ; ou bien cet enseignement de l'art de penser et de parler n'a pas été interrompu par l'exercice de la mission. Dans le premier cas, on comprend mal pourquoi, à son dernier jour, Socrate met en

1. Voir en particulier 61 b, 64 c fin, 75 d, 78 d, 84 d, 89 c, 91 ab, 101 de, 115 c.

2. D'une façon générale ils sont appelés *controversistes*, ἀντιλογικοί, gens qui enseignent à parler pour ou contre, sans nul souci de la réalité et de l'essence des choses. C'est ainsi que l'élève des Sophistes qui a écrit les *Doubles raisons* (δισσοὶ λόγοι) rejette expressément toute recherche de ce genre, c'est-à-dire portant sur le τί ἐστι (*Vorsokratiker* de Diels, ch. 83, I 17).

un tel relief des pratiques auxquelles il a renoncé pour les plus graves raisons ; et plus mal encore, dans l'autre hypothèse, qu'il soit obligé de s'expliquer ainsi sur ce qui serait la procédure accoutumée de son enseignement et de ses recherches. C'est donc à peine si Platon dissimule que, sur ce point, son langage n'est point dans le *Phédon* celui que tenait son maître.

De même le Socrate du *Phédon* est très éloigné de celui qui professe savoir une seule chose, c'est qu'il ne sait rien. C'est un philosophe qui spécule sur l'Être et sur le Devenir, qui a là-dessus des doctrines bien définies, à l'enseignement desquelles il se réfère souvent et qui sont connues et acceptées de Simmias comme de Cébès. A vrai dire, tandis que le second connaît bien la théorie de la réminiscence, le premier l'ignore ou l'a oubliée [1] ; mais peut-être n'y a-t-il pas là qu'un artifice destiné à effacer cette impression de dogmatisme et à rendre à l'entretien sa liberté d'allure. D'autre part, non seulement les recherches des Physiciens ne sont pas ignorées de ce Socrate, non seulement il les a lui-même pratiquées (en quoi l'on voit le *Phédon* s'accorder avec les *Nuées*, d'un quart de siècle antérieures au procès) [2] ; mais bien plus il ne s'en est pas actuellement désintéressé. Car c'est une nouvelle physique qu'il se propose de substituer à l'ancienne. Au surplus, lié comme il l'est à l'explication de la vie et de la mort, le problème de l'âme ne concerne-t-il pas la physique ? Mais comment croire, cette fois encore, qu'un philosophe qui n'a pas renoncé à savoir pourquoi les choses naissent, existent et enfin périssent, ait gardé par devers lui jusqu'aux dernières heures de sa vie un ensemble de preuves si savamment élaboré, si étroitement noué aux doctrines qui sont déjà familières aux membres du groupe dont il est le chef ?

D'un autre côté cependant il se caractérise fortement par son attitude profondément religieuse et par l'enthousiasme de son ascétisme. Bien que, ce qui peut étonner, le *Phédon* ne contienne pas d'allusion explicite à la mission dont Socrate a été investi par le Dieu de Delphes, l'image d'Apollon n'en domine pas moins le dialogue : c'est lui qui visite

1. Pour ceci et ce qui précède voir les références, p. VIII, n. 1.
2. Voir le morceau de 96 a-101 a et p. 87, n. 1 fin.

Socrate en songe, c'est lui qui a retardé sa mort et lui a donné ainsi le temps de se mettre en règle ; comme les cygnes Socrate est à son service, et c'est de lui qu'il tient ses dons prophétiques [1]. Dévotion particulière qui, d'ailleurs, se rattache à l'idée générale que nous sommes la *chose* des dieux et que nous ne devons pas, par le suicide, déserter arbitrairement la tutelle de ces maîtres excellents, avec lesquels le Juste après sa mort est assuré de vivre en société. Et c'est encore à cette pensée religieuse que se rapportent ses dernières paroles, sur le vœu fait à Esculape [2]. Le rôle capital qu'il donne aux notions de purification et d'initiation témoigne de l'influence de l'Orphisme : soit qu'il s'agisse de susciter des réflexions rationnelles ou de les dépasser par des représentations figurées et mythiques, c'est sur des révélations mystiques qu'il s'appuie et sur des traditions religieuses [3]. Homme inspiré et prophète, le Socrate du *Phédon* est en outre l'apôtre passionné de la mortification. La foi et l'espérance dont il travaille, parfois avec les accents d'une brûlante éloquence, à communiquer l'ardeur à ses amis, ont pour objet la libération complète, qui doit purifier entièrement l'âme de la misère des passions et de la dépendance à l'égard du corps [4]. La vertu consiste à réduire autant qu'on le peut cette dépendance et à vivre par la pensée pure, à renoncer à tous les plaisirs corporels, aux richesses, aux soins et à la recherche de la toilette [5]. Ce Socrate a donc déjà les traits d'un Cynique, et on ne peut oublier que la Comédie les a vigoureusement soulignés. Mais par ailleurs il en possède d'autres grâce auxquels, évitant la forfanterie et le charlatinisme, bornant l'ascétisme à la maîtrise spirituelle, il lui conserve sa noblesse. Dans son zèle, son apostolat n'a rien de hargneux ni de brutal ; il est fervent, mais plein d'indulgence, et il s'efforce surtout de se faire aimer ; il ne proscrit ni les liens de famille, ni le respect des coutumes et des obligations sociales. Les actes moralement indifférents de la conduite extérieure, ou qui ne sont pas strictement exigés par les

1. 60 e-61 b, 84 e sq.
2. Pour tout ceci voir 61 c sqq. ; 63 bc, 69 d ; 111 b ; 118 a.
3. Voir par ex. p. 17, n. 2 ; p. 21, n. 1 ; p. 22, n. 4 ; p. 40, n. 1 et n. 3 ; p. 41, n. 1.
4. Notamment 66 b-67 b, 68 ab, 83 bc.
5. Cf. 64 c-e, 68 b-69 d, 81 a-c, 82 c-84 b.

nécessités vitales, sont pour les choix de la conscience des occasions et des instruments, soit du salut de l'âme, soit de sa ruine[1]. En somme, ces deux aspects pratiques du personnage, à l'inverse des précédents, s'accordent aisément à la situation. Ils s'accordent aussi avec le fait même de l'accusation : dans son groupe social, un Socrate prophète et apôtre devait passer pour impie et pour corrupteur de la jeunesse.

La question peut être encore envisagée d'un autre point de vue, et par rapport à l'existence même du cercle socratique ou, si l'on veut, à la nature du lien qui unit au Maître ses fidèles. Ceux-ci en effet viennent, semble-t-il, de tous les points de l'horizon philosophique dans la seconde moitié du v^e siècle. Les uns, comme Simmias et Cébès, sont pythagorisants ; d'autres, comme Euclide, appartiennent à la famille éléatique ; Aristippe et l'inconnu relèvent de Protagoras et se rattachent à l'Héraclitéisme, comme d'ailleurs Platon lui-même dont Cratyle a été le premier maître[2] ; Antisthène est un élève de Gorgias. Au surplus, une fois Socrate mort, les divergences éclatent et des polémiques, souvent très âpres comme celle d'Antisthène et de Platon, mettent les disciples aux prises. Le lien qui les unissait, c'était donc la personne même de Socrate. Du vivant de celui-ci ils communiaient, non pas dans l'acceptation d'une doctrine philosophique, mais dans une sorte de culte sentimental à l'égard du caractère du Maître, dans la confiance en sa direction spirituelle. Voilà ce qui rapproche l'attachement fanatique d'un Apollodore de l'attachement terre à terre d'un Criton. Pour tous, sa conduite est un exemple surhumain ; sa pensée, un objet de méditation et d'examen. Telle est du moins l'impression qui se dégage du dialogue : par les sentiments, d'ailleurs remarquablement divers et nuancés, qu'elle suscite[3], elle détourne

1. Par ex. 60 a (cf. p. 5, n. 2), 116 b ; 115 bc, 116 a, c ; 98 e sq. ; 116 e sq.

2. Aristote, *Metaph.* A 6, 987 a, 32 sq.

3. L'état d'esprit des assistants se peint surtout dans les passages suivants : 58 e-59 b, de ; 61 c ; 62 a ; 64 ab ; 77 e sq. ; 95 ab ; 101 b ; 116 a ; 117 c-e. C'est pour ne pas attrister Socrate qu'ils hésitent à présenter des objections, 84 d. Si ces objections affligent ceux qui les entendent, ce n'est pas parce qu'elles contredisent des doctrines auxquelles ils seraient attachés ; c'est parce qu'elles leur semblent capables d'ébranler leur confiance en Socrate et la paix de leur admiration 88 b-89 a.

des questions qu'un examen critique conduit à se poser, elle étouffe toute impression contraire, elle donne au récit de Phédon un cachet d'incontestable vérité.

Est-ce une raison pour le considérer comme un récit historique de ce qui s'est réellement fait et dit le dernier jour de la vie de Socrate? C'est une opinion que M. John Burnet a soutenue avec autant d'ingéniosité que de vigueur [1]. Contre cette opinion il existe, on l'a vu, de fortes présomptions. Bien plus, dans les hypothèses auxquelles elle est conduite, elle paraît exposée à d'inextricables difficultés. S'agit-il d'expliquer la composition du cercle socratique et l'adhésion donnée à la théorie des Idées ou à la théorie de la réminiscence par les Pythagoriciens Simmias et Cébès? Après le retour de Philolaüs en Italie, les Pythagoriciens de la Grèce continentale avaient, dira-t-on, pris Socrate pour chef, et il était lui-même un des leurs. A ce compte ne faudrait-il pas supposer aussi bien, Euclide étant un des fidèles de Socrate, que celui-ci a été après la mort de Zénon pris pour chef par les Éléates de Mégare? Du coup on devra baptiser éléatiques des doctrines que, pour le premier motif, on nommait déjà pythagoriques! Il y a plus : comme c'est Socrate, entendez celui de l'histoire, qui dans le *Phédon* expose la théorie des Idées et la théorie de la réminiscence, on veut retirer à Platon des doctrines dont une tradition pour bien dire incontestée lui attribuait la paternité, afin de les transférer à Socrate et, par delà Socrate, aux Pythagoriciens. Ce qu'implique un syncrétisme aussi hardi [2], c'est la dépréciation radicale du témoignage d'Aristote : en distinguant comme il l'a fait la conception des essences chez Socrate et chez Platon, chez ce dernier et chez les Pythagoriciens, celui-ci s'est, dit-on, complètement fourvoyé. Mais est-il croyable que, comme on le

1. Dans son édition du *Phédon* (*with Introd. and Notes*, Oxford, Clarendon Press, 1911) et dans *Greek Philosophy, I* (London, 1914), ch. IX et X, fin. La thèse de l'historicité a été défendue aussi, indépendamment du premier travail de M. Burnet, par M. A. E. Taylor, *Varia Socratica, I* (St Andrews Univ. Publications IX, 1911). Voir mes articles *Une hypothèse récente relative à Socrate* (Revue des Études grecques XXIX, 1916, p. 129-165) et *Sur la doctrine de la réminiscence* (*ibid*, XXXII, 1919, p. 451-461).

2. C'est déjà celui de Proclus (cf. *Gr. Philos.* p. 91) ou d'Olympiodore (in *Phaedon.*, ad 65 d, p. 31, 16 sq. Norvin).

prétend, Aristote n'ait pu à Athènes, trente-deux ans après la mort de Socrate, rien apprendre de certain sur l'enseignement de ce dernier? Sous un autre rapport enfin l'interprétation historique ne semble pas moins aventurée. S'agit-il en effet d'examiner les rapports du *Phédon*, par exemple avec la *République*? Le *Phédon* est, par hypothèse, la dernière expression de la pensée de Socrate lui-même ; donc tout ce qu'un entretien, donné pour chronologiquement antérieur, contient de plus quant au contenu doctrinal et quant aux formules, ou bien on s'efforcera (au prix de quelles subtilités!) de l'y retrouver sous-entendu [1], ou bien, pour sauver une thèse par ailleurs intenable, on niera la réalité de ces enrichissements.

Il semble donc impossible de considérer le *Phédon* autrement que comme l'exposition par Platon de ses propres conceptions sur la mort et sur l'immortalité de nos âmes, en relation avec d'autres doctrines, la théorie des Idées et la réminiscence, qui faisaient déjà notoirement partie de son enseignement. Si l'on s'obstine cependant à le tenir pour une narration historiqne du dernier entretien de Socrate, on doit reconnaître qu'à tout le moins il brouille deux évolutions de pensée, solidaires sans doute, mais successives : bref ce serait un véritable monstre historique. Qu'on y voie au contraire une libre composition de Platon, il est dès lors naturel, d'abord que celui-ci ait donné pour cadre au sujet qu'il traitait la dernière journée de son maître ; il est naturel aussi que, voulant s'adresser indirectement par delà l'enceinte de son école à ceux qui avaient été avec lui les familiers de Socrate, il rappelle ici leurs noms ; il l'est également qu'ayant peut-être à réfuter des objections venues du dehors ou du dedans de son école, il les ait placées dans la bouche des moins connus de ces familiers. Se considérant enfin lui-même comme le continuateur de l'œuvre de Socrate, il pouvait se croire en droit de lier comme il l'a fait l'histoire de sa propre pensée à ce qu'il savait du passé de celle de son maître, en prolongeant l'une par l'autre. Personne autour de lui ne pouvait s'y tromper : la fiction était évidente pour tous les lecteurs, et Platon n'avait pas besoin de chercher à la dissimuler. Au surplus c'était la règle même du genre litté-

1. Voir par ex. p. 63, n. 2.

raire auquel appartient le dialogue philosophique [1], ce *mime*, ce petit drame dont Socrate était le protagoniste obligatoire ; il est, avec des personnages réels, une « imitation » de la réalité. Que cette imitation puisse, tout comme nos romans ou nos drames historiques, contenir des détails d'histoire vraie, on le croira sans peine. Il y a au début et à la fin du *Phédon* beaucoup de particularités concrètes qui ne sont probablement pas de l'invention de Platon. Est-il utile de chercher lesquelles ? Le plus souvent, c'est l'art avec lequel ces données sont utilisées qui en fait la signification et l'intérêt [2]. Par conséquent ce que nous avons à étudier dans le *Phédon*, c'est avant tout la pensée de Platon.

III

LA STRUCTURE DU *PHÉDON* ET SON CONTENU PHILOSOPHIQUE

L'art de Platon dans la composition de ses dialogues est un art qui sait se faire oublier. Bien que l'analyse doive en faire évanouir le charme, il est cependant indispensable, pour bien saisir l'harmonieuse progression de la pensée philosophique, de marquer avec soin les articulations et les connexions de la pensée, de noter à chaque moment décisif les résultats obtenus et le progrès qu'ils conditionnent. Chemin faisant on y joindra, pour quelques notions importantes, de rapides remarques sur leur signification historique et sur leur développement ultérieur dans la pensée de Platon.

Prologue, 57 a-61 c.

L'exposé des circonstances qui ont précédé la dernière journée ou qui en ont marqué le début étant laissé de côté, le récit de l'entretien commence par une notation concrète : Socrate garde à la jambe la cuisson douloureuse des fers et il éprouve du plaisir à se la gratter ; plaisir et douleur sont donc solidaires (60 bc). Notation épisodique en apparence,

1. C'est ainsi qu'Aristote caractérise le λόγος σωκρατικός, *Poet.* 1, 1447 b, 9-20 ; *Rhet.* III 16, 1417 a, 18-21 ; fr. 61, 1486 a, 9-12.
2. Voir par ex. p. 102, n. 3.

mais qui, sans parler de l'application qu'elle reçoit plus tard (83 d), appelle déjà l'attention des auditeurs sur la solidarité générale des contraires. C'est une première touche par laquelle est indiqué un thème essentiel du dialogue.

Puis l'idée qu'Ésope, s'il y avait songé, aurait représenté par une *fable*, c'est-à-dire par une histoire racontée ou un *mythe*, cette solidarité du plaisir et de la peine (60 c) est le pivot sur lequel se met à tourner l'entretien, poussant toujours plus avant le rayon de la recherche, élargissant graduellement le cercle décrit. Cette idée provoque en effet une question incidente de Cébès : pourquoi, depuis qu'il est en prison, Socrate a-t-il pour la première fois de sa vie écrit des compositions poétiques et musicales ? La réponse de Socrate contient en germe les deux thèmes sur lesquels s'engagera la discussion. Un songe, dit-il, l'a souvent visité, lui apportant une invitation de la Divinité à faire de la musique ; s'il avait bien interprété cette invitation dans le passé [1], elle ne se serait pas renouvelée ; il y voit, en ce qui le concerne, une intervention bienveillante d'Apollon. C'est d'autre part un bonheur pour le Sage de quitter la vie le plus tôt possible. Or deux idées sont impliquées dans cette réponse : le scrupule religieux et le souci actif de l'obéissance aux dieux supposent en effet que, par rapport à ceux-ci, les hommes sont dans une dépendance dont il y aura lieu de déterminer la nature ; en outre, la mort est un bien ; mais pourquoi et à quelles conditions ? C'est le problème, problème auquel est liée l'autre croyance.

Première partie, 61 c-69 e.

I. Puisque la mort est un bien, un vrai philosophe ne devra-t-il pas se la donner à lui-même ? Socrate ayant posé en principe que la conscience religieuse l'interdit, Cébès s'en étonne. L'enseignement de Philolaüs ne les ayant pas éclairés là-dessus, Simmias et lui, l'occasion est bienvenue de faire du problème de la mort l'objet d'une *recherche* approfondie et de *raconter* ce qu'on pense [2] du grand voyage. Le but de l'entretien est ainsi défini (61 c-e).

1. En considérant la philosophie comme la forme la plus élevée de la musique, 61 a. Cette idée, pythagorique d'origine, est bien exposée dans les *Lois* III, 689 cd ; cf. *Rep.* VIII, 548 b et III, 411 c sqq.

2. C'est sur une *tradition* que Socrate se fondera pour en parler,

Or ce qui a embarrassé Cébès, c'est que continuer ou cesser de vivre ne comportent pour notre choix aucune alternative et que, la mort étant supposée un bien pour l'homme, ce ne soit pas à lui-même qu'il appartient de se conférer ce bien, mais à un autre être. La solution de la difficulté est cherchée d'abord dans l'interprétation d'une formule sacramentelle des Mystères[1] : nous sommes, nous autres hommes, dans une sorte d'enclos ou de garderie, et c'est notre devoir d'y rester. Autrement dit, les humains sont la chose des dieux et leur propriété ; ils sont sous leur tutelle ; pour mourir ils doivent en avoir reçu l'ordre de leurs maîtres (62 a-c).

II. Dans cette solution Cébès aperçoit pourtant une inconséquence : si nous sommes la chose des dieux et que ceux-ci soient les meilleurs des maîtres, il est absurde pour un philosophe de ne pas s'irriter contre la mort et de la souhaiter comme une libération. Aussi bien, observe Simmias, est-ce précisément le cas de Socrate. Celui-ci est ainsi amené à prononcer, et cette fois devant le tribunal de ses amis, un *plaidoyer*, une nouvelle *apologie*, pour justifier son attitude et celle du philosophe en face de la mort (62 c-63 b).

1° Le thème générateur de ce plaidoyer[2], c'est l'affirmation d'une double espérance, celle de trouver chez Hadès des Dieux autres que ceux de ce monde, mais pareillement bons et sages, et cette autre, moins assurée quoique probable, d'y rencontrer aussi ces défunts auxquels les mérites de leur vie

mais sur une tradition qui n'est pas, comme celle des Pythagoriciens (αὐτὸς ἔφα), soumise à la règle du *Secret*, 61 d *s. fin.*

1. Littéralement « dans ce qui ne doit pas être divulgué ». Quand bien même Athénagore, en rapportant ce qui suit à Philolaüs (6, p. 6, 13 Schwartz), ne se fonderait pas sur une simple inférence tirée du *Phédon*, son assertion serait sans importance : en devenant, notamment avec Philolaüs, une école philosophique, le Pythagorisme cessait d'être une secte secrète. Encore moins s'agit-il ici des Mystères reconnus par la religion d'État, pour lesquels l'obligation du silence était absolue. Plus probablement la formule en question appartient à l'enseignement, moins fermé, des Mystères orphiques et même sans doute à quelque *Discours sacré*. — Sur le sens de φρουρά, que je traduis par *garderie*, voir p. 8, n. 2.

2. Thème qu'une intervention de Criton (63 de) amène à reprendre pour le souligner fortement (c sq.).

promettent, d'après une antique tradition, la béatitude après leur mort[1]. Il s'agit donc de justifier par des motifs plausibles cette double espérance (63 b-64 a).

Un premier motif se tire de la conduite même du vrai philosophe : son unique occupation est en effet de s'acheminer à la mort et, enfin, de mourir ; pourquoi s'irriterait-il d'avoir atteint le but de son activité ? (64 a) — La qualité spécifique de la mort dont il travaille ainsi à se rendre digne, fournit un second motif. La mort en effet c'est le corps rendu à lui-même, l'âme rendue à elle-même, la séparation des deux. Or, si le philosophe fait aux yeux du vulgaire figure de moribond, c'est parce qu'il dédaigne tous les plaisirs qui intéressent le corps. Mais, s'il les dédaigne, c'est que, pour lui, il n'y a que la possession de la pensée et l'exercice de la pensée dans le raisonnement pour permettre le plus possible à celle-ci, en isolant le plus possible aussi l'âme du corps, le contact avec la vérité et la connaissance de l'être des choses ; tandis que cette condition est empêchée ou pervertie par l'usage des organes corporels de la sensation et par les émotions qui y sont liées. Si donc *notre* doctrine est vraie, que chaque réalité : « juste », « beau », « bon », ou « grandeur », « santé », « force », peut être connue exactement et purement dans la vérité de son essence individuelle[2], ce doit être sans aucun mélange de ce qui vient du corps et par le corps, mais au moyen seulement de la réflexion raisonnée (64 a-66 a). — La conclusion s'impose : ou bien l'âme ne connaîtra rien véritablement, ce qui est son but, qu'après la mort et complètement séparée du corps ; ou bien elle n'approchera pendant la vie d'un tel savoir qu'à la condition de réduire autant que possible son commerce avec le corps et de se purifier, pour entrer en contact avec ce qui lui-même est pur (66 b-67 b).

2° Les motifs de l'espérance du philosophe ayant été ainsi déterminés, il faut dire quels sont chez lui les effets et les

1. Cf. 80 d, 81 a ; p. 40, n. 1 et 3.

2. 65 d, αὐτό signifie *qui n'est que cela seul* (voir p. 35, n. 1 et p. 39, n. 2), et *en soi* en même temps que *pour nous*, mais à condition que nous usions de la pensée sans aucun concours de la sensation. La *chose en soi* n'est donc pas, comme dans le Kantisme, strictement inconnaissable pour nous ; elle est au contraire chez Platon le connaissable par excellence.

signes de la purification. La purification habitue l'âme à *se séparer* du corps pour *se recueillir* en elle-même. Si donc la mort est précisément cela et que le vrai philosophe s'occupe uniquement d'apprendre à mourir (cf. 64 a, c-65 a)[1], cet *ami de la sagesse* se distinguera aisément de l'*ami du corps* en ce que, loin de s'irriter de l'approche de la mort, il s'en réjouit (67 b-68 b). — De plus il n'y a que lui pour posséder une vertu réelle et qui donne à l'âme la purification, tandis que la vertu ordinaire ne fait que se contredire elle-même et est tout illusoire (68 c-69 b). — Enfin la destinée qui menace ceux qui arrivent chez Hadès sans avoir été purifiés et initiés est très différente de celle qui est promise aux autres : Socrate a-t-il eu raison de régler sa vie sur une telle espérance ? c'est ce qu'il saura tout à l'heure. Du moins son plaidoyer aura-t-il fait comprendre à ses amis pourquoi la mort prochaine ne lui inspire point de révolte (69 c-e).

La portée de ce plaidoyer qui constitue la première partie du *Phédon* doit être exactement mesurée. Comment le philosophe sait-il qu'il doit attendre pour quitter la vie un ordre des Dieux ? par une révélation ; que la béatitude sera le lot des Purs ? encore par une révélation. Si, en attendant la mort, il emploie la vie à se mortifier afin de se rendre pur, c'est parce qu'il a l'espoir de cette béatitude. Or, pour justifier cet espoir, ce qu'il allègue c'est l'exercice même de la philosophie, c'est la connaissance philosophique et la vertu philosophique, fondées toutes deux sur la pensée. Mais une telle justification ne compte que si *réellement,* une fois séparée du corps, l'âme survit à la mort physique. Autrement, l'espoir du philosophe étant une duperie, son ascétisme est un vain effort, son savoir et sa vertu des illusions, plus laborieuses mais non moins décevantes que celles du vulgaire. Jusqu'à présent la survivance de l'âme était donc supposée à titre d'objet de foi religieuse ; elle a maintenant besoin d'être établie, et l'objet de cette foi, d'être réfléchi et transposé par la conscience philosophique.

1. Cf. Cicéron, *Tusc.* I 29, 71-31, 75. Mais, quand Sénèque (*Ep.* 26, 8 sq.) donne à Lucilius ce conseil : *Meditare mortem.. Egregia res est condiscere mortem,* ce n'est pas à Platon qu'il l'emprunte, c'est, il ne faut pas l'oublier, à Épicure ; on sait assez qu'aux yeux des Épicuriens, la mort « n'est rien pour nous ».

Deuxième partie, 69 e-84 b.

Pour la troisième fois, la clairvoyance critique de Cébès discerne la difficulté et oblige Socrate à approfondir sa pensée. L'éloquence du langage de Socrate n'empêche pas le principe d'en rester fort incertain : qui nous assure que l'âme, au moment où elle se sépare du corps, ne se dissipe pas comme un souffle ? Pour légitimer l'espérance du philosophe, il est donc nécessaire de *sermonner* (παραμυθία) celui qui n'est pas philosophe et de lui faire *croire* (πίστις) que, par elle-même, notre âme possède une activité propre et une pensée. Sur la question de savoir si les âmes des morts ont ou n'ont pas une existence aux Enfers, Cébès en effet demande *seulement* à être défendu contre une crainte qui ne lui permet pas de partager la croyance du philosophe; de son côté, Socrate lui offre *seulement* de constituer sur l'objet de la recherche un ensemble de représentations *vraisemblables* (69 e-70 c).

I. Une première raison est, une fois de plus, fournie par la tradition religieuse : la vieille croyance au cycle des générations[1] implique que nos âmes existent aux Enfers et que, tout comme la vie engendre la mort, réciproquement des morts doivent naître les vivants. Si cette dernière croyance est contestée, on devra alors chercher un autre fondement à la croyance en la survie de nos âmes (70 cd).

Le principe impliqué par la tradition demande donc à être éprouvé par une généralisation inductive. Or on constate que, partout où existe une opposition de contraires, il y a devenir de l'un à l'autre : ainsi ce qui est plus grand naît de ce qui était auparavant plus petit. Et maintenant, comment s'opère ce devenir ? Entre les deux contraires, et de l'un à l'autre, il y a une double génération : ainsi dans l'exemple précédent *s'accroître* ou *diminuer*. Un autre exemple facilitera l'analyse du cas qui nous occupe : entre *veille* et *sommeil*, le couple de processus intermédiaires par lequel se fait le passage de l'un

1. Voir p. 22, n. 4. Ce thème mystique a été exploité par les poètes (cf. la fin du fr. 839 d'Euripide, *Chrysippe*) et par les philosophes, notamment par Empédocle. Mais Héraclite disait déjà : « C'est une même chose que ce qui est vivant et ce qui est mort, ce qui est éveillé et ce qui est endormi, ce qui est jeune et ce qui est vieux ; car par le changement ceci est cela, et cela de nouveau par le changement est ceci. » (fr. 78 Diels, 88 Bywater).

à l'autre est appelé *s'endormir* et *s'éveiller*. Semblablement, si *être vivant* et *être mort* sont deux contraires[1], il doit y avoir passage réciproque de l'un à l'autre. Or dans un sens ce passage se nomme *mourir*. Est-il croyable que, dans le sens opposé, il n'y ait pas de processus compensateur ? Dans la Nature il y aurait alors défaut d'équilibre et boiterie. Mais ce processus existe : on le nomme *revivre*. C'est donc une conséquence nécessaire, dont on doit convenir, que les âmes de ceux qui sont morts continuent d'exister en un endroit d'où part le recommencement de la vie. Au reste une preuve par l'absurde peut en être donnée : ôtons au devenir, en supprimant la mutuelle compensation, sa forme circulaire ; il se fait alors en ligne droite d'un contraire à l'autre et sans retour inverse ; si donc, dans le cas dont il s'agit, *renaître* ne faisait pas équilibre à *mourir*, il serait fatal que déjà tout se fût définitivement abîmé dans le néant. Ainsi donc l'accord des interlocuteurs (ὁμολόγημα) était légitime sur la réalité du revivre, avec la double nécessité et que les morts en soient le point de départ et que leurs âmes existent ; ce qui implique enfin une différence entre le sort des méchantes et celui des bonnes (70 d-72 e).

II. Une deuxième raison se présente alors à l'esprit de Cébès. Le lien qui l'unit à la précédente, pour n'être pas explicitement indiqué, n'en est pas moins visible : la notion du revivre a éveillé chez lui la notion de cette *réviviscence* qui est, avec *l'oubli*, un des deux processus intermédiaires entre deux nouveaux contraires, *ignorer* et *savoir*.

Si ce qu'on appelle « s'instruire » est vraiment « se ressouvenir », nos ressouvenirs actuels supposent une instruction antérieure : ce qui implique que nos âmes, avant de prendre figure d'hommes, existaient quelque part et qu'elles sont immortelles. Comment une interrogation bien conduite suffirait-elle à mettre en état de dire vrai sur l'objet d'une question, si déjà l'esprit n'en avait en lui une science et la conception correcte ? (72 e-73 b).

L'hésitation de Simmias à suivre la suggestion, quelque

1. Il est possible que Platon songe ici au célèbre passage d'Euripide qu'il cite dans le *Gorgias* 492 e, et qu'Aristophane a souvent parodié : « Qui sait si vivre n'est pas mourir et si mourir n'est pas vivre ? » (fr. du *Polyidos*, 639 N.).

peu confuse, de Cébès conduit à reprendre la théorie de la Réminiscence, autrement que dans le *Ménon* et en analysant le mécanisme du ressouvenir en général. — Trois *faits* sont tout d'abord à noter. Une perception quelconque n'est pas seulement connaissance de son objet propre, mais encore représentation intérieure, ou image, d'un objet autre[1] : ainsi la vue de la lyre fait penser à celui à qui elle appartient, et et c'est là proprement se ressouvenir. En second lieu, les conditions de l'oubli sont l'éloignement dans le temps et le défaut d'attention. Enfin, un portrait de Simmias peut aussi bien faire penser à Cébès qu'à Simmias lui-même. En résumé le ressouvenir se produit entre les semblables comme entre les dissemblables (73 b-74 a)[2].

Or, à considérer tout d'abord le cas où le ressouvenir va du semblable au semblable, nécessairement il s'y joint un sentiment de ce qui, pour la ressemblance, peut manquer à l'objet évocateur par rapport à l'image évoquée. Quand par exemple nous parlons de l'Égal comme tel ou en soi, nous parlons d'une notion bien définie, et de quelque chose qui est distinct et en dehors de tel ou tel objet sensible égal à tel autre de même nature. Or ce qui nous fait penser à cet Égal, purement égal et rien qu'égal, c'est la vue de ces divers objets[3]. Entre eux et lui cependant il y a une grande différence : tandis que, sans changer eux-mêmes et par le seul changement du terme de comparaison, ils sont tour à tour à nos yeux égaux et inégaux, l'Égal en lui-même au contraire ne peut devenir inégal sans cesser d'être ce qu'il est. Donc, puisque c'est la vue de choses inégales qui a évoqué l'idée de l'Égal, on voit que toujours, et même dans le cas des semblables (cf. p. 30, n. 1), c'est le sentiment d'une différence ou d'une déficience qui provoque le ressouvenir (74 a-d). — Deux propositions en découlent dont il faut convenir.

1. Sous condition qu'ils ne soient pas, comme deux contraires, ainsi blanc et noir, objets *immédiats* d'un *même* savoir ; il y a ici au contraire deux connaissances *distinctes* et on passe *médiatement* de l'une à l'autre.

2. Cette remarquable analyse de l'association des idées a été reprise par Aristote dans le *De memoria* (2, 451 b, 16 sqq.) : c'est de lui que vient la division classique entre le cas de la similarité, celui du contraste et celui de la contiguïté.

3. Comparer *République* VI, 507 bc.

D'abord, si nous avons conscience de ce qui manque aux égalités sensibles pour être pareilles à l'Égal comme tel, c'est, nécessairement, que nous avons une connaissance préalable de ce dont, tout en restant toujours en dehors, elles tendent cependant à approcher ; connaissance chronologiquement antérieure à notre première expérience des objets qui nous ont fait penser à cette réalité pure. En second lieu, puisque la connaissance sensible est, bien qu'imparfaite, l'origine première de notre représentation d'une réalité parfaite, il faut bien que la connaissance de cette réalité provienne d'une autre source (74 d-75 c)[1].

Une double question se pose maintenant : dans quelles conditions avons-nous acquis cette connaissance ? de quelle façon la possédons-nous ? — Pour le premier point, la perception sensible commençant avec la vie, il est nécessaire que nous ayons acquis cette connaissance avant de naître, pour en disposer aussitôt nés : connaissance, non pas seulement de l'Égal, mais d'une façon générale de toutes les essences ou choses en tant que telles, sur lesquelles portent les questions et réponses du dialecticien (75 cd). — Pour le second point on se trouve en face de cette alternative : ou bien ce savoir est pour nous un savoir à vie et que nous n'oublions jamais ; ou bien au contraire nous le perdons en naissant[2], et nous en récupérons ensuite la notion comme de quelque chose qui est nôtre. Or la première hypothèse est fausse : savoir c'est en effet pouvoir rendre raison[3] de ce qu'on sait ; puisqu'en ce qui concerne les réalités absolues dont il s'agit chacun n'en est pas toujours capable, c'est donc qu'il ne s'agit pas d'un savoir qui soit constamment et universellement en notre pouvoir. Ainsi l'autre hypothèse est nécessairement vraie : on ne sait pas, on apprend, c'est-à-dire qu'on se ressouvient d'un savoir qui ne peut qu'être antérieur au temps où, devenant

1. Comparer le mécanisme de la preuve cartésienne de l'existence de Dieu par l'idée du Parfait.

2. D'après le mythe d'Er (*Rep.* X, 621 a), les âmes avant de revenir sur la terre boivent l'eau du fleuve d'Oubli (Amélès). Ainsi ne s'abolissent pas seulement sans doute les souvenirs de leurs existences humaines, mais aussi les souvenirs déjà retrouvés de leur existence antérieure.

3. A soi-même comme à autrui : c'est la caractéristique du dialecticien, *Rep.* VII, 534 b. Cf. p. 57, n. 1.

des hommes, nous n'avons plus que des perceptions sensibles confuses et changeantes. Nos âmes, par conséquent, existaient auparavant et à part de nos corps[1], possédant ce qu'il faut pour acquérir ce savoir : la pensée. Aucune autre hypothèse n'est possible. Il serait absurde notamment de supposer cette acquisition simultanée à notre naissance ; car, puisque nous ne naissons pas (cf. 75 d, 76 bc) avec la possession présente et effective de cet acquis, il faudrait que nous l'eussions perdu au moment même où nous l'acquérons (75 d-76 d).

Platon insiste ensuite avec force sur l'importance du résultat obtenu, et prépare ainsi la troisième raison. Une seule et même nécessité lie en effet indissolublement l'existence de nos âmes antérieurement à notre naissance et, d'autre part, l'existence d'essences telles que Beau, Bien, etc., auxquelles nous rapportons les données sensibles comme à des modèles et dans lesquelles nous reconnaissons quelque chose qui était déjà nôtre avant que nous fussions nés (76 d-77 a).

Cette liaison est incontestable ; mais que gagne-t-on, objectent Simmias et Cébès, à l'avoir accordée ? Ce qui désormais est croyable, c'est que l'âme *préexiste* ; mais il n'y a là par rapport à la question qu'une moitié de preuve, car on peut bien concevoir que, ayant péri à l'instant de la mort, l'âme a commencé ensuite, d'une manière ou d'une autre, une *nouvelle* existence avant que nous naissions. L'objection de Cébès (cf. 70 ab) subsiste donc : la survivance de l'âme reste à établir (77 a-c).

Mais ils ont eu tort de disjoindre arbitrairement les deux premières raisons ; car elles font corps l'une avec l'autre. On est convenu en effet (cf. 72 a, d) que tout ce qui a vie provient de ce qui est mort ; par suite il ne peut y avoir d'autre origine à cette manifestation d'une âme que l'acte de mourir et l'état d'être mort ; mais ce retour de l'âme au devenir, cette renaissance, ne se conçoivent que si, après la mort, cette âme a continué d'exister. La preuve est donc complète (77 cd).

III. Ainsi Cébès et Simmias devraient être satisfaits ; s'ils

1. Rappel de ce qui a été dit plus haut sur l'affranchissement de l'âme à l'égard du corps en tant que condition de la pensée ; principalement 66 d-67 a, 69 bc.

souhaitent cependant un examen plus approfondi, c'est sans doute que leurs puériles frayeurs ne se sont pas encore évanouies. Or pour les chasser, c'est à des exorcismes, à des enchantements qu'il faut avoir recours, en se persuadant toutefois que personne n'est, plus que nous-mêmes, apte à les pratiquer heureusement. Donc, en reprenant la discussion au point où elle est restée, Platon procède comme si jusqu'à présent rien n'avait été fait pour vaincre les doutes de Cébès ; il ne vise encore qu'à substituer à l'incroyance inquiète, ou à une croyance qui fait peur, une autre croyance qui réconforte et à composer cette croyance, que chacun est maître de se donner, avec des représentations vraisemblables (77 d-78 b). La portée de la troisième raison, que l'on tend souvent à surestimer, se trouve ainsi limitée : elle n'est qu'un nouvel aspect de la παραμυθία, instruction et sermon à l'usage de ceux qui n'ont pas la foi.

Au reste la question présente est posée en des termes qui nous reportent aux frayeurs de Cébès : à quelle sorte de chose appartient-il de se dissiper ? pour quelle sorte de chose peut-on craindre un tel accident ? est-ce pour l'âme ? Ainsi l'on verra, en ce qui concerne celle-ci, comment doit être envisagé l'instant de la mort, avec crainte ou avec confiance. On rejoint même ainsi le thème fondamental du plaidoyer de Socrate.

1° La troisième raison de croire à l'immortalité de nos âmes se fonde sur un double postulat de sens commun : d'abord une distinction entre choses incomposées et choses composées, celles-ci se décomposant d'autre part en leurs parties constitutives ; puis cette probabilité que les choses incomposées gardent toujours leur nature essentielle et leur rapport, tandis que les composées changent sans cesse dans leur nature et dans leurs relations (78 bc)[1].

Appliquons cela aux analyses antérieures. D'une part il y a ces pures essences dont les demandes et réponses de la dialectique s'efforcent d'expliciter l'existence indépendante : le Beau en tant que beau, l'Égal en tant qu'égal, etc. ; chacune d'elles possède l'identité permanente de nature et de relation qui est le propre des choses incomposées, avec l'unité formelle, puisqu'elles ne sont rien d'autre que ce qu'elles sont. D'autre

1. Voir p. 35, n. 1 et p. 39, n. 2.

part il y a la multiplicité des sujets qui sont *appelés* beaux, égaux, etc., recevant ainsi, sous forme d'épithète ou d'attribut, la dénomination qui appartient *en propre* aux essences de tout à l'heure : tous les caractères de ces sujets s'opposent à ceux des choses de l'autre classe ; ils sont visibles et sensibles de toute manière, tandis que les essences ne sont accessibles qu'à la réflexion et au raisonnement (cf. 65 d-66 a), étant en effet invisibles (78 c-79 a).

On peut donc admettre deux genres de l'être : le genre visible, ou de ce qui change incessamment ; le genre invisible, ou de ce qui est toujours identique. Or, notre corps et notre âme étant à leur tour deux choses distinctes, c'est évidemment avec le premier genre que le corps a le plus de parenté et de ressemblance, et l'âme, puisque nous au moins nous ne la voyons pas, avec le genre de l'invisible (79 ab). — Une première conclusion, c'est, comme déjà l'indiquait le plaidoyer (cf. 65 b-d), que le corps tire du côté de ce qui change toujours une âme qui recourt à lui et à ses sensations pour examiner une question qui la concerne, qu'il fait hésiter et divaguer sa démarche ; mais qu'au contraire, si elle ne compte pour cela que sur elle-même, elle se porte alors vers ce à quoi elle est apparentée, vers ce qui est pur, immortel, immuable ; à ce contact, elle acquiert elle-même pour toujours cet état d'immutabilité dont le nom est pensée (79 c-e). — Une seconde conclusion, c'est que la maîtrise du Divin, la servitude du mortel (cf. 62 bc) se retrouvent, pour un même être, dans la relation de son âme à son corps : c'est au mortel que le corps ressemblera le plus et l'âme, inversement, au Divin (79 c-80 a).

Quel est le résultat dernier de cette analyse ? Ce qui est divin, immortel, intelligible, unique en sa nature essentielle, indissoluble, toujours identique en soi et dans ses relations, voilà à quoi l'âme ressemble le plus, et le corps au contraire à ce qui a toutes les propriétés opposées. En conséquence, c'est la partie visible du composé humain, le corps, qui est après la mort vouée à la dissolution. Sans doute elle peut, dans certaines conditions ou grâce à certains artifices ou dans quelques-uns de ses éléments, échapper pour un temps plus ou moins long à cette dissolution naturelle. Mais c'est une raison de plus pour se refuser à croire que l'âme, étant la partie invisible et celle qui est appelée à trouver au pays de l'Invisible,

auprès d'un Dieu sage et bon [1], la résidence qui lui convient, doive, comme le redoute Cébès, se dissiper et périr (80 a–e).

Cette troisième raison, qui semble en un sens prolonger seulement le plaidoyer de Socrate, marque d'autre part un progrès sur les deux raisons précédentes. La première, pour expliquer la compensation des trépas par des renaissances, établissait la subsistance nécessaire d'un *principe de vie*. La seconde le déterminait comme une *pensée* : sans quoi on ne comprendrait pas que des perceptions sensibles, toutes relatives, pussent nous rappeler des réalités intelligibles, toutes absolues, les Idées. La troisième montre enfin qu'entre ces Idées et l'âme, principe de vie et de pensée, il y a, non pas sans doute une identité de nature, mais une ressemblance et une *parenté*. Elle commence donc à définir la chose qu'est l'âme et à indiquer, quant à ses caractères tout au moins, pourquoi elle a des chances de ne point périr. Mais elle ne prouve pas encore que l'âme ait une existence sans fin.

2° Il ne s'agit encore en effet que d'un encouragement, d'un effort pour rendre plausible la magnifique espérance du philosophe, pendant sa vie et en face de la mort. Ce qui le montre, c'est l'étroite relation de la troisième raison avec un mythe eschatologique, dont la donnée provient de la révélation religieuse et qui développe seulement, comme on le voit dès le début, des indications antérieures du plaidoyer (cf. 63 bc, 69 c). Une destinée perpétuellement bienheureuse attend les âmes des initiés, celles qui, s'étant purifiées par la mortification, ont réussi à n'être rien qu'âmes au moment de la mort ; une destinée misérable au contraire, celles qui, s'étant pendant la vie farcies en quelque sorte de corporéité, quittent le corps impures et souillées (cf. p. 41, n. 3). Ce sont ces âmes qui, lourdes de matière visible et terrestre et ayant horreur de l'Invisible, donnent lieu aux fantômes qu'on voit autour des tombes ; ce sont elles qui, dans leur impatience d'une nouvelle incarnation, s'individualisent dans l'espèce animale de laquelle les rapprochent leur genre de vie et leurs passions dominantes ; méritant même de revenir à la forme humaine quand elles ont pratiqué, et sans lui donner la pensée pour fondement, une vertu de routine (cf. 68 d sqq. ; cf. p. 43, n. 1). Seules ont droit à la forme divine et

1. C'est-à-dire chez Hadès ; voir p. 40, n. 1.

au bonheur qu'elle comporte, les âmes complètement purifiées de ceux qui ont mené la vie de l'ami du savoir (80 e-82 c).

Quelles sont d'ailleurs les fins auxquelles tend le vrai philosophe ? En les déterminant, ainsi que la méthode propre à les atteindre, Platon donne à la seconde partie du *Phédon* sa conclusion. Le morceau est une sorte d' « élévation » sur la mort, dans laquelle, à l'aide des méditations antérieures, il dégage du mythe le symbole moral qui y est enfermé [1]. Le morceau s'achève en effet sur ce thème de l'effroi, qui était à l'origine de la deuxième partie, et qui y est deux fois rappelé après l'argument de la réminiscence et après la réunion de celui-ci à l'argument des contraires [2]. Corrélativement, on voit reparaître aussi l'idée initiale du sermon d'encouragement, de l'incantation apaisante; cette autre encore, qu'il est en notre pouvoir de chasser des illusions dont nous sommes nous-mêmes les artisans [3]. Le retour de ces idées caractérise uniformément toute cette partie du dialogue comme une préparation à la démonstration véritable.

Pourquoi l'ami du savoir est-il détaché des appétits corporels et affranchi des craintes qui assaillent l'ami des richesses et celui des honneurs ou du pouvoir [4] ? Parce que seul il a souci de son âme, mais non de son corps ; parce qu'il sait bien où il va en suivant la philosophie et en s'interdisant de rien faire qui contrarie la purification et la libération qu'elle lui procure. Emprisonnée dans le corps, l'âme est en effet incapable de rien examiner qu'à travers les barreaux de sa geôle, mais jamais d'elle-même ni par ses propres moyens : emprisonnement d'ailleurs remarquable, car il est l'œuvre de l'emprisonné lui-même. Aussi, en sermonnant celui-ci sans brusquerie, en l'invitant à se représenter à lui-même sa véritable fin, en

1. Mais ce n'est pas, à proprement parler (comme le dit M. Burnet, *Phaedo*, sommaire de 80 c-84 b), l'*application* morale d'une théorie.

2. Comparer 84 b avec 70 a et 77 b, e.

3. Comparer 83 a, 82 e, 83 c avec 70 b, 77 e, 78 a.

4. Ceux-ci, les φιλοχρήματοι, les φίλαρχοι, les φιλότιμοι sont opposés 82 c aux amis du savoir, aux φιλομαθεῖς, comme ils l'ont été 68 c, sous le nom générique d'amis du corps, φιλοσώματοι, au *philosophe*. Mais, le français ne possédant que ce seul décalque des composés analogues qui existent en grec, on est obligé, pour traduire les autres, d'user de périphrases.

lui remontrant le dommage auquel autrement il s'expose [1], la philosophie fait-elle effort pour lui faire comprendre en quoi consiste le mal suprême, celui dont tous les autres découlent. Ce mal, observe Platon avec une pénétrante précision, c'est que l'intensité de l'émotion porte invinciblement l'âme à juger de l'objet qui a fait naître cette émotion qu'il est tout ce qu'il y a de plus vrai : les plaisirs et les peines sont la pointe qui cloue l'âme au corps, en sorte qu'elle juge de la vérité en fonction de son corps. Le calcul du philosophe, c'est au contraire qu'il ne vaudrait pas d'avoir pris tant de peine en vue de s'affranchir, pour mettre ensuite de nouveau son âme à la merci des émotions corporelles. Il a vécu dans l'exercice et sous la conduite de la pensée raisonnante [2], ayant pour objet de contemplation et pour aliment le vrai et le divin, ce qui échappe aux fluctuations de l'opinion ; il ne craindra donc pas que son âme soit dissipée par la mort, car, en la menant vers ce à quoi elle est apparentée, la mort bien au contraire la délivrera de tous les maux humains (82 c-84 b).

Troisième partie, 84 c-116 a.

Après cette ardente exhortation à la vie spirituelle, un long silence coupe par une sorte d'entr'acte le déroulement de l'entretien. Chacun médite de son côté, Socrate comme ses amis. Au tour de ceux-ci d'exposer leurs propres conceptions ; tout le premier, Socrate voit bien les insuffisances de la sienne et la prise qu'elle offre aux objections ; il est tout prêt à chercher avec eux une solution meilleure et qui mette fin à leurs doutes (84 cd).

Quelles sont donc ces insuffisances ? Dans la première partie Platon a donné des *motifs* de croire à une vie future de l'âme. Il a même commencé, dans la deuxième partie, d'en définir la nature, en alléguant des *raisons*, dont chacune détermine un caractère de l'âme. Mais ce ne peut être là qu'un prélude : l'âme, qui est le principe permanent de la vie, a en outre la pensée ; par ce second caractère elle est corrélative de l'Idée, qui est l'intelligible. Mais on ignore si entre le premier caractère et le second il existe un lien nécessaire : de

1. Rapprocher 83 a-c de 65 bc, 66 b-d, 79 d, 82 e.
2. Comparer 84 a *s. fin.*, avec 66 a, 79 a.

nouvelles déterminations sont donc empruntées aux choses auxquelles l'âme ressemble le plus ; on montre par analogie qu'elle doit avoir quelque chose d'immortel et de divin, d'indissoluble et d'immuable, d'unique en sa nature. Mais l'immortalité appartient aux Dieux (cf. 106 d) ; l'indissolubilité, l'immutabilité et l'unicité de nature sont des propriétés des Idées ; or notre âme individuelle n'est ni Dieu, ni Idée ; aucun de ces caractères de notre âme n'est donc rattaché à l'Ame en tant qu'âme, Ce qui manque encore par conséquent, c'est de connaître l'*essence* de notre âme, de rapporter celle-ci à l'Idée de l'âme, ainsi qu'on doit le faire de toute chose concrète, sensible ou non pour nous (cf. 79 b). Voilà donc la relation qu'il faut *démontrer*, s'il doit être définitivement établi que l'ascétisme du philosophe et sa sérénité en face de la mort ne sont pas une duperie.

Dans l'introduction de la troisième partie réapparaît, d'une façon remarquable, le thème apollinien du Prologue, mais élargi et exalté jusqu'au prophétisme. Chez Socrate le don divinatoire n'est pas inférieur à ce qu'il est chez les cygnes : si ceux-ci chantent surtout au moment de mourir, ce n'est pas par tristesse [1], comme le croient les hommes toujours obsédés par la crainte de la mort ; c'est qu'ils ont la prescience des biens que réservent les demeures d'Hadès. Serviteur du même maître, consacré au même Dieu [2], ayant reçu de lui une faculté prophétique qui ne le cède pas à la leur, Socrate n'a pas plus de raisons qu'eux de s'affliger de quitter la vie : c'est donc avec une entière liberté d'esprit qu'il est prêt à

1. Ce n'est jamais la souffrance, dit Platon 85 a, qui, comme on le croit, fait chanter les oiseaux : ni l'hirondelle, ni le rossignol, ni la huppe. Allusion à une légende attique : Procnê et Philomèle étaient les deux filles de Pandion, roi d'Athènes ; la première avait épousé Têrée, roi de Thrace ; celui-ci, ayant violé sa belle-sœur, lui fit couper la langue pour l'empêcher de révéler le crime ; elle réussit cependant par un subterfuge à en instruire sa sœur, puis toutes deux, pour se venger, firent manger à Têrée le corps de son fils Itys ; poursuivies par la fureur du père, elles furent changées, Procnê en hirondelle, Philomèle en rossignol, et Têrée lui-même devint la huppe.

2. Le cygne est l'oiseau d'Apollon. Socrate parle ici comme dans l'*Apologie* 23 c, du « service du Dieu » (τὴν τοῦ θεοῦ λατρείαν) ; mais ici il n'explique pas pourquoi Apollon est son maître.

écouter objections ou questions, et l'on croit deviner que ses réponses seront des réponses inspirées (84 d-85 b).

I. Deux hypothèses nouvelles sur la nature et la condition de nos âmes vont être exposées ; c'est de la discussion de chacune d'elles que se dégagera progressivement la théorie de Platon.

1° Simmias, qui parle le premier, commence par exprimer à l'égard de la possibilité de résoudre le problème une défiance que Socrate ne désapprouve pas, et qui d'ailleurs ne doit pas disparaître (cf. 107 ab). On ne peut cependant, dit-il, abandonner ce problème avant d'avoir soumis à l'épreuve de la critique toutes les solutions qui en ont été proposées, ou avant d'avoir essayé d'en trouver une personnellement. Mais, si d'aucun côté on n'a obtenu satisfaction, il ne reste qu'à s'accommoder, pour faire la *traversée* de l'existence, d'une simple probabilité humaine, ou bien à se confier au soutien mieux assuré d'une révélation divine (85 b-e).

Ceci dit, l'objection de Simmias et sa théorie sont les suivantes. Appliquons, dit-il, la conception de Socrate à la relation de l'accord musical (cf. p. 49, n. 2) avec la lyre et avec les cordes qui donnent cet accord : ce qu'il y a, prétendra-t-on, d'invisible, d'incorporel et d'incomparablement beau dans la lyre accordée, ce qui en elle s'apparente à l'immortel et au divin, c'est l'accord musical ; quant à la lyre avec ses cordes, voilà ce qui est corporel, composé et, en fin de compte, apparenté à la nature mortelle. Supposons maintenant qu'on brise le bois de la lyre et qu'on en sectionne les cordes : il faudra dire alors que nécessairement ce qui est de nature mortelle doit avoir péri bien avant que pareil sort puisse atteindre ce qui au contraire est, de sa nature, immortel, et que par conséquent l'accord continuera de subsister quelque part. — La même comparaison, qui a conduit la thèse socratique à cette absurdité, va servir à Simmias pour exposer sa propre théorie. Pour lui, l'âme de chacun de nous est une combinaison et un accord résultant d'une tension et d'une cohésion convenables des opposés, chaud et froid, sec et humide, etc., qui constituent le corps. Celles-ci viennent-elles donc à se relâcher ou à se tendre à l'excès, par exemple sous l'action des maladies, alors il est fatal que, comme l'accord des sons, l'âme périsse aussitôt dans la mort. Il y a plus :

elle a beau être ce qu'il y a de plus divin; c'est elle qui périra la première, en laissant les restes du corps subsister longtemps après qu'elle aura péri (85 e-86 d).

2° Au lieu de discuter sur le champ l'objection et la théorie de Simmias, Platon a préféré donner la parole à Cébès (86 de). C'est que l'objection et la théorie de celui-ci sont beaucoup plus pénétrantes : par suite, à discuter conjointement l'une et l'autre, il devait trouver l'avantage d'établir une gradation dans la preuve.

Cébès souligne tout d'abord le piétinement de la recherche: sans doute, il l'a déjà dit (cf. 77 c), la préexistence de l'âme lui paraît avoir été suffisamment prouvée, mais non sa survivance. Ce n'est pas à dire qu'il accepte la théorie de Simmias: tout au contraire, il pense avec Socrate que l'âme a plus de force que le corps et plus de durée. Pourquoi donc rejette-t-il cependant la conception de celui-ci, puisqu'aussi bien, c'est un fait, la mort n'anéantit pas le corps, lequel par hypothèse a moins de résistance? Figurons, dit Cébès, cette conception par un symbole : un vieux tisserand est mort; ce qui prouve, dira-t-on, qu'il continue de subsister quelque part, c'est que le vêtement qu'il s'était lui-même tissé et qu'il portait n'a pas péri; or un vêtement qu'on porte dure moins de temps qu'un homme; si donc ce qui dure le moins subsiste, à plus forte raison est-ce le cas de l'homme lui-même (86 e-87 c).

Raisonnement d'une évidente absurdité! Supposons en effet que meure notre tisserand après avoir usé plusieurs habits et s'en être tissé tout autant pour les remplacer : postérieure à toute la suite de ses habits passés, sa disparition n'en est pas moins antérieure à celle du dernier qu'il s'est fait. Telle est aussi la relation de l'âme au corps : la première est plus résistante et plus durable; mais, s'il est vrai que la même âme, en une longue suite d'années, puisse user, puis reconstituer, un grand nombre de corps successifs (comme elle le fait au cours d'une seule vie en réparant l'usure de l'organisme), en revanche l'anéantissement de cette âme peut fort bien précéder celui du dernier de ses corps, tandis que celui-ci, l'âme une fois morte, révèlera par sa propre corruption son intrinsèque faiblesse et son incapacité à se reconstituer de lui-même. Mais, s'il en est ainsi, quel motif aurait-on encore de se persuader que, lorsqu'on

sera mort, l'âme continuera de subsister quelque part? On peut en effet, sans nul doute, accorder à la thèse de Socrate non pas seulement la préexistence, mais même une certaine survie de nos âmes, avec une suite de naissances et de morts, ces naissances renouvelées prouvant assez d'ailleurs quelle force de résistance possèdent ces âmes. Une telle concession n'obligerait pas pourtant à concéder en outre que l'âme ne doive pas se fatiguer dans ces renaissances successives et ainsi perdre peu à peu son énergie essentielle ; de sorte qu'en fin de compte une de ses morts signifierait pour elle la destruction radicale. Or cette mort-là, qui anéantit l'âme en même temps qu'elle dissout le corps, nul n'est capable de la reconnaître. Par conséquent aucun homme de sens n'a le droit de garder sa sérénité en face de la mort ni d'être sans crainte au sujet de son âme, avant du moins d'en avoir démontré l'immortalité et l'indestructibilité absolues (87 c-88 b).

II. Ainsi, une fois de plus (cf. 70 a), Cébès affirme que le problème reste entier. Les trois arguments de la deuxième partie n'ont donc pas, Socrate en convenait lui-même (cf. 84 c), totalement brisé les droits de l'incrédulité. L'insistance de Platon est significative[1] : on sent que la discussion est près d'accomplir une étape décisive ; les esprits sont troublés, les cœurs malades ; les doutes endormis se sont réveillés et la confiance en la possibilité d'une solution est ébranlée ; tout semble à reprendre du commencement, et ce sont des intelligences vaincues, en pleine déroute, qu'il faut ramener à l'examen de la question (88 b-89 a). Autrement dit, pour triompher de l'incrédulité ou de la croyance fausse, on ne doit compter que sur la démonstration. D'autres traits contribuent à poser dramatiquement la crise qui décidera du sort de la recherche. Elle est bien morte, la thèse sur laquelle reposait l'espérance de Socrate mourant : que, dès maintenant, en signe de deuil, Phédon sacrifie sa longue chevelure ! Ou, s'il est brave, qu'il engage contre les négateurs un combat herculéen, et qu'il jure de ne pas la laisser repousser avant d'avoir ramené au jour la thèse défunte ! (89 a-c). Bref tout concourt à montrer qu'un nouveau bond va porter l'entre-

1. Il accentue par une intervention d'Échécrate (88 cd) ce qu'a dit Phédon du désarroi et de l'inquiétude des assistants.

tien vers des spéculations plus difficiles et qui réclament un surcroît d'attention.

Après ces remarques, l'objet propre du morceau qui sert de prélude à cette phase du dialogue semble assez clair : il est destiné à faire comprendre à la fois, et qu'il est vain d'opposer, comme l'ont fait Simmias et Cébès, croyance à croyance, ce qui est le propre de la controverse sophistique ; et que Socrate ne se proposera pas de réfuter leurs opinions, c'est-à-dire de nier à son tour, mais de conquérir un élément positif de vérité, qui lui avait sans doute échappé puisqu'il n'avait pas réussi à les convaincre. — C'est un grand mal, dit-il en effet, de détester en général les raisonnements et de devenir « misologue », comme certains deviennent « misanthropes », qui haïssent l'humanité tout entière. Or de part et d'autre la cause du mal est la même : c'est un usage aveugle et *incompétent* de l'objet ; tour à tour on passe d'une confiance irraisonnée à une défiance qui ne l'est pas moins. La pratique de la controverse « antilogique », en apprenant à justifier également deux thèses opposées, finit même par engendrer, en ce qui concerne la valeur de l'argumentation logique, un universel scepticisme, et à l'égard d'une réalité vraie comme d'une pensée vraie ; et l'on se figure avoir atteint ainsi le comble de la sagesse ! Mais c'est une vraie pitié que nos déconvenues relativement à des raisons capables, avec un même contenu, de passer tour à tour du vrai au faux et inversement, nous puissent porter à rejeter la faute, d'un cœur léger, sur le raisonnement en général. Car la faute est nôtre, *s'il existe* un raisonnement dont la vérité puisse être *reconnue* et ne se perde point ; cette faute est de ne pas posséder la technique (celle du dialecticien) capable de nous donner en effet une connaissance vraie de la réalité (89 c-90 d).

Ce qu'il faut donc en pareil cas[1] suspecter et incriminer avant tout, c'est notre propre santé et, pour la rendre bonne, faire un courageux effort. Au lieu de se comporter en grossier disputeur qui, sans souci de la vérité, ne vise qu'à imposer sa propre opinion à la conviction d'autrui, le philosophe ne voit là qu'une fin accessoire, et sa fin principale est

1. Remarquer la reprise, 90 d fin, de la formule de 89 c fin ; la relation des deux parties du morceau est ainsi mise en évidence.

de reconnaître par lui-même s'il a trouvé la vérité. Aussi bien y a-t-il présentement pour Socrate tout bénéfice à croire ainsi en l'existence d'une vérité ; car, même s'il n'y a rien pour nos âmes après la mort, au moins n'aura-t-il pas importuné ses amis de lamentations jusqu'au moment où finira son ignorance ! Voilà donc dans quel esprit il discutera les théories de Simmias et de Cébès : c'est à la Vérité seulement qu'ils doivent avoir égard, soit pour lui donner, à lui, leur adhésion, soit pour lui tenir tête ; une illusion, que la seule ardeur de sa conviction aurait fait naître en eux et en lui, laisserait dans leur esprit une blessure qui ne se fermerait pas (90 d-91 c)[1].

1° Le sens de la discussion ayant été ainsi déterminé, Socrate résume les deux thèses afin de définir, d'accord avec leurs auteurs, les points qu'il s'agit d'examiner. Puis, étant entendu que de la thèse socratique ils ne rejettent pas tout, il obtient de leur part un commun assentiment à la doctrine de la réminiscence (91 c-92 a). Voilà d'où partira l'examen de la thèse de Simmias.

Or, si celui-ci tient à sa conception de l'âme-harmonie, il ne peut d'autre part accepter la réminiscence. Tout accord en effet est une synthèse. Que l'âme soit l'accord des tensions constitutives du corps, dès lors il faudra, pour que la réminiscence soit vraie, que l'âme préexiste aux facteurs dont elle est censée être la composition ; ou, pour que la thèse de Simmias soit vraie, que l'âme soit une résultante de facteurs qui n'existent pas encore. Contradiction manifeste : il faut donc choisir. Le choix de Simmias est bientôt fait : il s'est laissé, dans sa théorie, séduire par de fallacieuses analogies ; la réminiscence au contraire et, par conséquent, la préexistence de notre âme dépendent d'un principe dont la certitude s'impose, savoir que c'est à l'âme qu'appartient cette réalité dont l'épithète propre est « essentielle » (92 a-e)[2].

Puisqu'il s'agit cependant, non d'un succès à obtenir sur un adversaire, mais d'une vérité à trouver, une retraite aussi

1. Cette conception *critique* de la recherche, accompagnée de la conviction *qu'il existe une vérité,* ne s'oppose pas seulement aux Sophistes qui n'ont pas cette conviction, mais en même temps aux Pythagoriciens, qui acceptent sans critique la Parole du Maître.

2. Voir p. 49, n. 3 et p. 60, n. 1-3.

prompte ne peut contenter ; aussi poursuivra-t-on l'analyse de cette notion d'accord. — Un composé quelconque, et par conséquent un accord, ne doit être, ni dans sa nature, ni comme agent ou patient, autrement que ne le comportent les éléments dont il est fait (cf. 78 bc). D'où il suit que l'accord ne conditionne pas ses facteurs constituants, mais qu'il en est la suite ou le résultat ; il ne peut donc être en opposition avec ce qu'exigent ses éléments. Voilà un premier point acquis et convenu (92 e sq.). — En chaque cas, d'autre part, un accord musical est spécifiquement ce qu'il est par rapport à telles tensions des cordes et par rapport à tels intervalles des sons ; il ne peut pas plus être supérieur ou inférieur à ce que précisément il est, que ces intervalles ne peuvent être, par rapport à ce qu'il est, augmentés ou diminués (cf. p. 61, n. 1). D'où il suit qu'une âme, à supposer qu'elle soit un accord, est spécifiquement ce qu'elle est, et ne peut l'être ni plus ni moins qu'une autre âme. C'est un second point dont on doit convenir (93 ab).

Celui-ci vient le premier en discussion. Personne ne contestera qu'il y ait des âmes vertueuses et d'autres, vicieuses. Expliquera-t-on cette différence en disant que dans une âme, qui est déjà accord, la vertu constitue un *supplément* d'accord et le vice, un *défaut de supplément* d'accord ? Mais l'une serait alors moins complètement accord que l'autre, de sorte qu'un accord pourrait être inférieur à ce qu'il est spécifiquement, au lieu d'être toujours égal à lui-même. Or ce n'est pas ce dont on est convenu : en s'y tenant, on devrait au contraire nier toute supériorité de vice ou de vertu dans les âmes ; bien plus, aucune âme d'aucun vivant absolument ne pourrait être mauvaise, car toute âme, étant pareillement âme, devrait être pareillement accord (93 b-94 b)[1].

On envisage ensuite la première proposition. Dans l'ensemble du composé humain, il est certain que l'autorité

1. Plusieurs auteurs, et notamment Philopon dans son commentaire du *De anima*, attestent qu'Aristote avait utilisé cette argumentation dans un dialogue de sa jeunesse, *Eudème* ou *De l'âme* (tous les textes sont réunis dans le fr. 41 de Rose ; voir surtout 1482 b, 42-44, 1483 a, 5-18). Tandis que accord et désaccord, disait-il, sont deux contraires, l'âme n'a pas de contraire. D'autre part l'accord fait la santé, la force ou la beauté ; mais ce sont là des modalités de l'âme, non ce qui en constitue la nature.

appartient à l'âme (cf. 79 e sq.), et surtout quand elle est sage. Or cette autorité, elle ne l'exerce pas en se prêtant complaisamment aux affections du corps, mais bien plutôt en les contrariant, quand elle juge raisonnable de le faire. Or ce dont on était convenu, c'est que, si l'âme est l'accord des tensions et des relâchements du corps, jamais elle ne pourra faire entendre une musique qui soit avec eux *en opposition* et que cette musique, bien loin de les conditionner, en est au contraire une suite naturelle. La définition de l'âme par l'accord conduit donc une fois de plus à une contradiction. Cette définition est donc inacceptable (94 b-95 a).

Voilà la thèse de l'âme-harmonie définitivement mise hors de cause (95 ab). — La méthode employée mérite tout d'abord l'attention : étant donnée à la base une thèse, admise sous réserve ou par mutuelle convention (ὑπόθεσις), on en déduit les conséquences pour voir si elles conviennent, soit avec le principe, soit entre elles, soit enfin avec des faits qui ne sont pas contestés par celui qui a accepté le principe[1]. C'est un exemple anticipé de la méthode dont la formule sera plus explicitement donnée dans la suite (cf. 100 a, 101 de). En outre de cet aspect formel de la discussion, il faut noter que sur la nature essentielle de l'âme elle a permis d'acquérir deux résultats positifs. L'un est que l'âme a son essence propre, laquelle ne comporte pas de degré (cf. 93 b). L'autre est que les déterminations de cette essence et de ses propriétés sont relatives au bien et au mal (cf. 93 a) ; ce qui implique que son action sur le corps n'est pas purement mécanique, mais relative aux fins propres de l'âme, qui sont morales. Or ces deux résultats, obtenus à l'encontre de la thèse de Simmias, s'opposent à ce qu'implique celle de Cébès, et en fait ils serviront à la réfuter (cf. p. L et p. LX sq.).

2° La discussion de cette dernière thèse est la pièce capitale de la troisième partie. C'est ce que Platon marque bien dès le début. Il signale en effet tout d'abord avec quelque

1. Aussi l'emploi de la proposition conditionnelle (avec εἰ, εἴπερ, ἐπειδή) est-il fréquent dans tout le morceau. On remarquera particulièrement les expressions qui marquent l'assentiment (ὁμολόγημα), la position des prémisses (ὑπόθεσις), la déduction des conséquences (ἐκ τούτου τοῦ λόγου, κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον) : 93 c 1, 8 ; d 1, 2 ; e 7 sq. ; 94 a 5 ; b 1 ; c 2, 6.

solennité les risques[1] d'une partie où il s'agit de jouer un jeu serré (95 b). Puis il s'astreint à reprendre une fois de plus (cf, 91 d) le contenu de cette objection redoutable : folle confiance du philosophe fondée sur une croyance sans preuve ; énergie quasi divine de l'âme, qui lui permet de préexister on ne sait combien de temps à la vie corporelle, de façon à acquérir les connaissances dont elle se ressouvient ensuite, et qui par conséquent lui confère une durée supérieure à celle du corps ; refus de considérer cette plus longue durée comme équivalente à l'immortalité[2], puisque l'incarnation est au contraire pour elle le commencement de la maladie dont enfin elle mourra ; raisons égales, même si cette incarnation peut se renouveler plusieurs fois, de craindre pour notre âme à l'approche de la mort physique (95 b-e). Enfin la réponse de Socrate est précédée, comme à 84 c, d'une longue méditation silencieuse (95 e).

A. Le problème posé par la conception de Cébès est en effet un très grave problème, celui des causes de la génération et de la corruption : bref le problème général de la Physique, qui avait été jusqu'au milieu du v^e^ siècle le centre de la spéculation philosophique. L'examen direct du problème par rapport à la destinée de l'âme est, comme de coutume, précédé d'une introduction que son exceptionnel développement ne doit cependant pas faire tenir pour une pièce indépendante : en contant l'histoire de sa pensée par rapport à ce problème, Socrate prépare la solution des difficultés devant lesquelles la recherche a jusqu'alors échoué.

1. Cébès s'attend à être, à son tour, battu par l'argumentation de Socrate. Qu'il ne clame pas trop haut pourtant sa certitude ! Il risquerait ainsi de susciter contre cette argumentation la mystérieuse jalousie qui menace tout orgueil trop confiant et d'attirer sur elle le mauvais sort.

2. Autrement dit, la qualité *intensive* qui constitue cette énergie peut décroître indéfiniment par une sorte d'alanguissement. C'est l'argument que, dans la *Critique de la raison pure* (II Th., II Abth., II Buch, 1 Hauptst. ; trad. Barni II, 15 sqq.), Kant a repris avec force contre Mendelssohn ; celui-ci dans son *Phédon* en avait en effet tenté une réfutation. Kant ne fait d'ailleurs aucune allusion à l'origine platonicienne de son argument. Je dois à l'amitié de M. Martial Gueroult d'avoir eu communication d'une pénétrante étude qu'il a consacrée à cette question et que publiera la *Revue de Métaphysique et de Morale* en 1926.

a. Dans sa jeunesse il s'est enthousiasmé pour la Physique : c'est qu'elle lui promettait de l'instruire, sur chaque chose, des causes qui en expliquent la production, la disparition, l'existence ; il se passionnait pour les recherches des Physiciens sur l'origine de la vie et la formation de la pensée ; sur les conditions dans lesquelles s'abolit tout cela ; enfin sur la cosmologie. Puis finalement il s'est rendu compte qu'il était aussi peu fait que possible pour ce genre d'études (96 a-c).

Au commencement il avait en effet l'impression de savoir, et on le lui disait ; mais par la suite il se rend compte que cette instruction l'a tellement aveuglé, que le savoir qu'il pensait avoir acquis lui échappe. Il s'imaginait connaître par exemple le pourquoi de la croissance d'un homme, en alléguant pour cause qu'il mange, boit, et que sa masse grossit par la réunion des chairs aux chairs, des os aux os, etc. ; le pourquoi de la supériorité de taille d'un homme sur un autre : parce qu'il a la tête de plus ; le pourquoi de l'excès de 10 sur 8 : parce qu'il s'y ajoute deux unités, etc. Or, voici que de telles explications lui semblent ne rien expliquer du tout. Essaie-t-on d'expliquer de cette manière la production du 2, en disant qu'il résulte de l'addition de 1 à 1 ? Mais quelle est la cause qui amène à l'existence cette chose nouvelle ? Il se demande si c'est la première unité, ou bien la seconde ; et, au cas où ce serait la juxtaposition des deux, pourquoi l'opération inverse, par laquelle on partage l'unité, est également capable de produire la génération du 2. Bref, en suivant cette voie de la recherche [1], il n'arrive à rien qui le satisfasse : pour ses yeux aveuglés la méthode des Physiciens semble incapable de résoudre le problème de la Physique ; il continue cependant de chercher, mais c'est par lui-même, sans guide, et au petit bonheur (96 c-97 b).

C'est alors qu'il entend lire (cf. p. 68, n. 2) un passage d'un livre d'Anaxagore où il est question d'un Esprit intelligent, l'ordonnateur et la cause de toutes choses. A l'inverse

1. Qui consiste à donner, en guise d'explication, des constatations et des descriptions, bref à nous amuser avec des *histoires* ou des *fables*, qui prétendent valoir par elles-mêmes au lieu d'être, comme les mythes de Platon, des extensions de l'explication rationnelle, *l'histoire* probable de ce qui *n'est pas*, mais *devient*. Cf. *Soph*. 242 c sqq.

de l'autre, cette sorte de causalité fait son bonheur : si en effet l'Intelligence est la cause et l'ordonnatrice universelle, elle doit l'être aussi pour chaque chose en particulier et, dans sa nature ou dans ses propriétés actives et passives, l'avoir disposée pour le mieux. Quand donc on aura découvert ce qui est le mieux pour elle et inversement, du même coup, ce qui est le pire, on saura comment en expliquer la production, la disparition et l'existence. Ainsi le seul objet qui mérite les recherches du Physicien, c'est le bien et le meilleur (97 b-d). — Cette causalité du bien, à laquelle l'a conduit sa méditation sur la théorie d'Anaxagore, Socrate est impatient de l'appliquer aux problèmes particuliers de la Physique, comme ceux de la figure ou de la position de la terre, des mouvements du soleil et de la lune, etc. Pour expliquer tout cela et en découvrir la loi nécessaire, il doit suffire en effet d'expliquer en quoi il est mieux que cela soit comme il est. Autrement dit, c'est la finalité intelligible qui fonde la nécessité (cf. p. 70, fin de la n. 2). Une doctrine qui a trouvé dans l'Esprit, dans l'Intelligence ordonnatrice, la cause de l'ensemble de l'univers et aussi, sans doute, du détail de son organisation, inspire donc à Socrate les plus belles espérances. Il se hâte de lire le livre d'Anaxagore (97 d-98 b).

Mais cette lecture lui apporte une croissante déception ; elle le laisse au même point que ces Physiciens qui n'assignaient aucun rôle à l'Intelligence. Il s'aperçoit en effet qu'au lieu de faire usage de cette dernière dans l'explication spéciale des choses, Anaxagore, contre toute attente, allègue seulement des causes mécaniques : air, éther, eau, etc. C'est comme si, après avoir déclaré que toute l'activité de Socrate s'explique par l'intelligence, on alléguait ensuite, pour expliquer le détail de ses actes et de son langage, le système osseux et musculaire de son corps, le mécanisme des mouvements et des attitudes, l'émission de l'air par la voix et sa réception par l'ouïe. Mais procéder ainsi serait laisser de côté les causes véritables : que les Athéniens ont jugé meilleur de le condamner, et lui, meilleur de ne pas se dérober à la peine. Avec les causes invoquées tout à l'heure, on expliquerait tout aussi bien de sa part une conduite opposée ; elles ne sont donc pas les causes véritables. C'est une absurdité de se servir à leur sujet du mot *cause* ; car ce sont seulement les

conditions *sans lesquelles* Socrate serait incapable de faire ce que par son intelligence il juge meilleur de faire. La vraie cause, c'est ce choix du meilleur (98 b-99 b).

Faute de distinguer entre la cause qui est réellement cause et la condition sans laquelle celle-ci ne serait pas causante, une telle méthode d'explication condamne à tâtonner dans l'obscurité. Voilà pourquoi les Physiciens, avec leurs explications mécanistes, ne s'accordent pas entre eux. Ils méconnaissent le pouvoir causal du meilleur possible et son efficacité. C'est pourtant lui, véritable cause efficiente en même temps que cause finale, qui met les choses en l'état où elles sont ; seul il est capable de les lier[1] en un système stable. Voilà la cause que Socrate aspire à connaître. Or il n'a pu s'en instruire près de personne, et il n'a pas réussi non plus à la trouver par lui-même. Pour la découvrir il fallait donc « changer de navigation »[2]. Ce sont ces tentatives nouvelles pour atteindre le port, que maintenant Socrate va conter à Cébès (99 b-d).

1. La nécessité particulière qui est dans le bien (cf. 97 e *s. in.*) est l'*obligation* qui *lie* les choses entre elles ; il y a là, dans le grec, une allitération que le français ne permet pas de rendre complètement (*ligare*, lier).

2. La phrase de Socrate 99 c : « puisque je n'avais eu le moyen, ni de la découvrir *par moi-même,* ni de m'en instruire *près d'un autre* » semble rappeler les deux premiers termes de l'alternative envisagée par Simmias 85 c. Ce serait donc aussi le souvenir de la métaphore nautique employée par celui-ci (d) qui suggérerait à présent la métaphore proverbiale du δεύτερος πλοῦς. On est par suite tenté de croire que, dans la pensée de Platon, le nouveau mode de navigation à employer correspond au troisième terme de Simmias : la révélation divine. Peu importe que, dans son sens habituel, le δεύτερος πλοῦς représente un pis-aller. Peut-être, en l'espèce, ce pis-aller conduira-t-il au but. Il est d'autre part tout à fait conforme aux procédés ordinaires de l'ironie, de présenter avec modestie une tentative d'où sortira la révélation de la vérité. D'ailleurs, si les Physiciens ont échoué dans la recherche de la cause véritable, Socrate n'a pas été jusqu'à présent plus heureux ; il serait donc peu naturel qu'il produisît orgueilleusement la nouvelle méthode comme une découverte de son propre génie. En somme, en insinuant ici que sa démonstration de l'immortalité a une valeur surhumaine, Platon ferait d'une façon détournée ce qu'il fait ailleurs ouvertement, par ex. *Ménon* 81 ab, *Banquet* 201 d, *Philèbe* 16 c.

b. Ce que les Physiciens qui ont ignoré la causalité véritable, ce qu'Anaxagore qui l'a entrevue, ce que Socrate lui-même en essayant de l'appliquer à la Physique, ont eu tous et toujours pour objet, c'est la réalité même des objets de l'expérience. Or, à la suite de ses tentatives antérieures, Socrate a fini par se demander si, en s'efforçant ainsi de la saisir directement par le moyen de la connaissance sensible, il ne risquait pas de rendre son âme définitivement aveugle (cf. 96 c, 97 b) ; exactement comme ceux qui ont l'imprudence de contempler directement une éclipse de soleil. Il conçoit donc la nécessité de chercher le salut dans les représentations intelligibles que la pensée se fait des choses (λόγοι), autrement dit dans leurs Idées, et d'envisager en elles la réalité. La comparaison, il est vrai, peut tromper. Elle semble dire en effet que ces expressions intelligibles de la réalité sont seulement des images, et non elles-mêmes des réalités en acte (ἐν ἔργοις), que l'on peut contempler en fait. Or c'est ce que Socrate se refuse à admettre[1]. Quoi qu'il en soit d'ailleurs, voici comment désormais il a procédé : dans chaque cas il a commencé par poser en principe la représentation logique qu'il a jugée la plus solide ; ce qui s'accorde avec elle est vrai ; ce qui ne s'accorde pas n'est pas vrai. Procédé valable pour la recherche de la cause comme pour tout autre problème, mais sur lequel il est nécessaire de s'expliquer plus nettement (99 d-100 a). — Socrate va donc définir cette méthode logique qui seule lui paraît capable de poser convenablement et, ensuite, de résoudre le problème devant lequel a échoué la méthode physique. La première se rattache, note-t-il tout d'abord, à l'existence d'une pluralité de formes essentielles, du Beau, du Bon, du Grand, etc.,

1. Il faut rapprocher les dernières pages de *Rep.* VI et, au début de VII, le mythe de la caverne : on doit commencer par contempler l'éclat des réalités idéales dans ces images que sont les symboles mathématiques, comme on contemple l'éclat des astres dans les images qui le reflètent ; bien que les choses idéales, dont les ombres se projettent sur le fond de la caverne, soient elles-mêmes des fabrications et supposent un artifice dont l'opération nous reste cachée, elles n'en ont pas moins une réalité infiniment supérieure à celle des objets de l'expérienee sensible. — L'expression ἐν ἔργοις, 100 a *s. in.*, est remarquable ; elle fait penser à l'ἐνέργεια d'Aristote : *acte* qui est à la fois forme logique et réalité; qui, à l'état pur, est Dieu même.

chacun en soi et par soi[1]. C'est de là qu'il part pour découvrir la sorte de cause qui l'occupe, c'est-à-dire en chaque cas la causalité du bien. Si Cébès lui accorde ce principe, il espère découvrir et lui faire voir la cause qui, en ce sens, fait que notre âme est immortelle (100 bc). — Ainsi, ce qui semblait à Cébès ne pouvoir être démontré, parce que sa méthode était une méthode physique, recevra de la méthode logique une démonstration qui se déduira d'un principe accepté par Cébès lui-même. Le problème *général* (cf. 95 e 8) de la Physique se replie maintenant sur les doutes qui ont donné occasion de le poser. En même temps il est avec insistance relié une fois de plus au thème fondamental de l'existence des Idées.

De ce qu'à titre de principe on a posé l'existence de ces réalités absolues, que résulte-t-il ? C'est que, si par exemple il y a, en outre du Beau en soi et qui n'est que cela, quelque chose d'autre qui soit « beau », ce ne peut être qu'en vertu d'une *participation* à ce Beau, dont la chose belle porte alors la dénomination (cf. 78 e) ; il y est *présent* ; entre les deux il y a *communion*[2]. Tandis que les causes des savants, les lignes ou les couleurs d'une chose, par exemple, pour en expliquer la beauté, ne font qu'inquiéter et troubler l'esprit de Socrate, cette sorte de cause au contraire le satisfait pleinement. Peu importe de quel terme on en désignera l'opération[3] : c'est un point réservé ; du moins est-ce faire à la

1. L'εἶδος, l'ἰδέα, c'est l'*aspect* caractéristique de la *nature* d'une chose, et par suite cette chose en elle-même. Cette signification primitive, où prédomine la considération des caractères sous lesquels se manifeste la chose, est assez bien rendue par *forme*. Mais, en conservant le décalque traditionnel *idée*, on marque mieux le sens logique que le terme a pris chez Platon : une idée n'est-elle pas d'ailleurs la représentation que l'intelligence se fait d'une chose en la réduisant à ses traits essentiels ? L'*essence* (οὐσία) d'une chose est contenue dans sa *notion* (λόγος), qu'exprime son *nom* (*Lois* X, 895 d-896 a).

2. La doctrine exposée ici celle dont le *Parménide* place la critique dans la bouche du vieil Éléate, 130 a-135 c.

3. Sans s'arrêter aux controverses auxquelles le texte a donné lieu, il faut noter (de nombreux exemples le prouvent) que la formule dont se sert Platon est une formule rituelle, qui écarte le danger de donner à un Dieu un nom qui ne lui convient pas. Ce n'est pas à cette incertitude du vocabulaire qu'Aristote fait allusion dans *Metaph.* A 6, 977 b, 13 sq. (cf. H 6, 1045 b, 7-9), mais à l'indécision où Pla-

question de la cause une réponse simple, sûre, infaillible (100 c-e). — Expliquer en effet la production de quoi que ce soit, c'est rendre intelligible cette production ; on explique donc d'une façon incontestable quand on relie la chose produite à ce qu'il y a en elle d'intelligible, c'est-à-dire à son essence propre. L'opération de la participation peut être en elle-même mystérieuse ; elle n'en révèle pas moins aux yeux de Platon la seule causalité dernière, celle de la forme logique ou de l'Idée de la chose. Ainsi la causalité finale ou du bien, tout à l'heure déterminée comme efficiente (cf. 99 c), réside dans la cause formelle.

Après avoir posé en général cette conséquence de l'existence de réalités idéales, Socrate l'applique aux exemples particuliers qui lui ont servi en mettre en relief les insuffisances de la méthode des Physiciens[1] : la cause qui véritablement fait que ceci est grand et cela petit, c'est que l'un *a part à* la Grandeur et l'autre à la Petitesse ; ce qui rend intelligible la production du 2, c'est sa participation à l'essence de la Dualité ; l'existence enfin de l'unité a pour cause la participation à l'Idée de l'unité (100 e-101 c).

Ces dernières considérations sont remarquables : elles impliquent en effet la conception sur laquelle se fondera plus tard cette théorie des Nombres idéaux à laquelle Platon a, d'après Aristote, donné dans l'enseignement de sa vieillesse une place prépondérante. D'un autre côté, et précisément parce qu'elles concernent des objets mathématiques, elles conduisent Platon à formuler avec une précision nouvelle la méthode dont il avait fait l'application à l'objection de Simmias et dont il avait déjà esquissé la technique (cf. 100 a). La réalité de cette connexion paraît incontestable quand on rapproche l'exposé du *Phédon* des analyses plus complètes des livres VI et VII de la *République* (511 a, 539 b), où il se préoccupe de déterminer exactement quel usage différent font de cette méthode les mathématiques d'une part et, de l'autre, la dialectique. Pour l'instant, voici quelles en sont

ton a laissé la *nature* même de la participation. En revanche, c'est l'exposition du *Phédon* qui est la base du célèbre morceau du *De gen. et corr.* II 9, 335 b, 9-16 : la cause motrice est nécessaire pour expliquer la génération, et les Idées n'en peuvent tenir lieu.

1. A quelles chicanes elle prête le flanc, Socrate en donne un exemple, qui fait rire Cébès, 101 ab.

les règles : 1° le principe que d'un commun accord on a pris pour point de départ, ne pas le laisser mettre en question tant qu'on n'a pas examiné encore si les conséquences qui en découlent s'accordent ou ne s'accordent pas entre elles ; 2° puis quand il y aura lieu, cela fait, de rendre raison du principe lui-même, procéder semblablement en déduisant les conséquences d'un autre principe, le meilleur qu'on puisse concevoir dans un ordre de notions *supérieur* à celui auquel appartenait le précédent ; 3° continuer ainsi jusqu'à ce qu'on soit arrivé à quelque principe qui *suffise* à rendre raison de tout ce qui en dépend [1]. Mais il ne faut pas imiter ces controversistes qui, brouillant le principe avec les conséquences [2], deviennent incapables d'acquérir de quoi que ce soit une notion intelligible, et dont la vanité de faux maîtres n'enchante qu'elle-même (101 c-102 a).

B. Une nouvelle interruption du récit de Phédon et un retour au dialogue direct fixent l'attention sur l'importance de la conclusion méthodologique qui vient d'être obtenue, et l'orientent en même temps vers l'application qui va être faite de la méthode logique à la recherche de la cause en vertu de laquelle nos âmes sont immortelles.

Pour bien comprendre la suite, il faut se rappeler ce que devait à la philosophie des Éléates l'usage de la méthode logique. Le dialectique de Zénon, application particulière des méthodes mathématiques des Pythagoriciens, consistait précisément à déduire d'une ὑπόθεσις les conséquences qu'elle comporte ; mais c'était toujours pour ruiner l'hypothèse par le désaccord des conséquences entre elles et avec l'hypothèse. D'un autre côté l'arme de cette argumentation négative, apparentée d'ailleurs à la rhétorique sicilienne, ne pouvait manquer d'être utilisée par la sophistique d'un Gorgias pour produire de faciles confusions, en négligeant les véritables relations du principe et des conséquences. Il importait donc beaucoup à Platon de marquer avec netteté en quoi sa propre dialectique se distingue de celle des Éléates. Celle-ci

1. C'est l'ἀρχὴ ἀνυπόθετος de *Rep.* VI, 510 b.

2. Il n'est pas impossible, comme le pense M. Burnet, qu'il y ait ici une allusion à des Sophistes qui, à l'exemple de Protagoras, croyaient infirmer la valeur du raisonnement mathématique, en critiquant le fondement même des mathématiques (cf. Aristote, *Metaph.* B 2, 997 b, 32 sqq.).

se fondait sur le principe de contradiction pris en un sens absolu ; transposant dans la réalité la loi logique de la pensée, elle aboutissait à condamner l'expérience et tout ce qu'elle manifeste : le mouvement, le devenir, le jugement lui-même en tant qu'il consiste à unir à un sujet, qui est ce qu'il est, des attributs qui sont autre chose, en tant qu'il affirme la coexistence ou la succession en un même sujet de qualités contraires. L'impossibilité logique du jugement et de l'attribution était une des thèses favorites des Socratiques éléatisants, d'Euclide le Mégarique comme du Cynique Antisthène, l'élève de Gorgias. Or c'est à en établir au contraire la légitimité que vise ici la théorie de la participation : elle prétend expliquer comment par exemple *cheval* peut recevoir la dénomination de *beau*. Il était en outre nécessaire de déterminer en quel sens doit être entendu le principe de contradiction et, par conséquent, de traiter le problème des contraires. Car, si l'on refuse de se placer dans l'attitude éléatique, il est à craindre qu'on ne soit rejeté vers l'attitude diamétralement opposée de l'Héraclitéisme : la succession alternée de la mort et de la vie, où l'on avait cru trouver une raison de croire que nos âmes survivent à la destruction de nos corps, signifierait alors que dans la réalité il n'y a qu'un perpétuel échange des contraires, mais point d'essences absolues ni rien de stable et de permanent. Ainsi, le *Phédon* serait une étape sur la route qui mène de la discussion de l'Héraclitéisme dans le *Cratyle* aux analyses plus générales du *Théétète* et du *Sophiste* [1], dans lesquelles Platon cherche à définir sa position entre la thèse de la mobilité absolue du devenir et celle de l'immobilité absolue de l'être logique.

a. Il est donc naturel que, une fois posées et admises l'existence des pures essences et, avec elle, la participation, ce soit en effet la question des contraires qui se présente. Quand on dit de Simmias, à la fois qu'il est plus grand que Socrate et plus petit que Phédon, on affirme en Simmias la *présence* simultanée des deux choses, de la Grandeur et de la Petitesse ; il porte la double dénomination de grand et de petit ; entre les deux il est moyen. Mais d'autre part on con-

1. Voir A. Diès, *La définition de l'être et la nature des Idées dans le* Sophiste *de Platon*, 1909, p. 94 sqq., et les éditions du *Théétète* et du *Sophiste* par le même auteur dans la collection Guillaume Budé.

vient que, selon la vérité sinon selon le langage, ce n'est pas une propriété *intrinsèque* naturelle du sujet Simmias, ni du sujet Socrate ou du sujet Phédon, que le premier dépasse le second ou soit lui-même dépassé par le troisième. Mais le premier et le dernier possèdent respectivement de la grandeur *par rapport à* la petitesse du second ou *par rapport à* celle du premier. En d'autres termes Simmias, petit et grand, se trouve avec sa petitesse *au-dessous d'*un des extrêmes, avec sa grandeur *au-dessus de* l'autre (102 a-d).

Dans quelle intention Socrate s'est-il là-dessus mis d'accord avec Simmias? C'est en vue d'obtenir son adhésion sur un second point. Pour lui, en effet, ce n'est pas seulement la Grandeur *en soi* qui toujours se refuse à être simultanément grande et petite, mais aussi la grandeur qui est *en nous* et comme attribut d'un sujet ; elle aussi se refuse à être petite et à se laisser surpasser. Mais de deux choses l'une : ou bien la grandeur se retire devant son contraire, la petitesse, auquel elle cède alors la place ; ou bien elle est détruite à l'approche de ce contraire ; dans tous les cas, la grandeur se refuse à attendre son contraire, à le recevoir en elle et ainsi à devenir ou à être autre chose qu'elle-même. Donc un tel, ayant participé à la Petitesse et l'ayant reçue en lui, est petit tant qu'il continue d'être le sujet qu'il est, avec son attribut « petit » lequel ne peut devenir ou être « grand » ; de même en lui l'essence de la Petitesse, tant qu'elle est précisément ce qu'elle est, ne saurait sous aucun prétexte devenir ou être grande (102 d-103 a). — Ainsi donc d'une part, *en fait,* les attributs contraires coexistent dans un même sujet, mais c'est *relativement à* d'autres sujets. D'autre part, *en droit* et *absolument,* les contraires s'excluent, aussi bien dans les sujets sensibles dont ils sont les attributs qu'en eux-mêmes et dans leurs essences intelligibles. Dans les sujets cependant auxquels ils appartiennent, leur mutuelle exclusion comporte une alternative : ou bien l'un des deux se retire devant l'autre, ou bien il est anéanti par lui de telle sorte que le sujet prend la qualification contraire de celle qu'il avait auparavant. Le problème est nettement posé : le principe de contradiction vaut pour le sensible comme pour l'intelligible ; mais, puisque les faits de l'expérience semblent le démentir, il faut chercher une explication de cet apparent démenti.

b. Une première solution est présentée sous la forme d'une

objection anonyme : pourquoi admettre cette mutuelle exclusion des contraires, puisqu'auparavant on a admis inverse- (cf. 70 e sq.) que les contraires s'engendrent l'un l'autre? (103 a) — Cette objection, sur laquelle l'attitude même de Socrate en l'écoutant appelle l'attention, c'est la solution héraclitéenne. Mais, en supprimant la distinction de deux ordres dans l'existence, le sensible et l'intelligible, elle supprime en réalité le problème, parce qu'elle supprime le démenti réciproque d'où naissait celui-ci. Tel est le sens de l'observation de Socrate : il faut distinguer entre les deux points de vue. Tout à l'heure il était question de *ce qui* est grand ou petit, vivant ou mort, bref de *choses* qui possèdent en elles tel ou tel contraire et qui ont pour attribut la dénomination de ce contraire. A présent il est question des contraires *eux-mêmes* en tant que tels, dont les sujets reçoivent la dénomination qui leur est attribuée. Du premier point de vue on est en droit de dire que les contraires naissent l'un de l'autre ; du second, on ne peut le dire, mais inversement que jamais en soi un contraire ne saurait devenir à soi son propre contraire, que d'ailleurs on l'envisage en un sujet ou bien dans la réalité absolue de sa nature[1] (103 a-c). — En d'autres termes, si les qualités des choses s'expliquent par la participation de ces choses à des essences intelligibles, les qualités contraires dépendent *dans les choses* d'une participation à des contraires en soi ; dans leur immanence, les contraires restent donc soumis à la loi d'exclusion mutuelle qui règle leurs rapports dans l'existence absolue.

En réfutant l'objection, Socrate n'a pas encore pourtant apaisé l'inquiétude de Cébès ; on devra par conséquent ramener l'examen du problème à l'objet propre de cette inquiétude. Cela se fait en deux moments.

α. Dans le premier on précise à propos des contraires la nature de l'attribution. Tous les attributs en effet ne sont pas liés à leurs sujets de la même façon. Quand Simmias tout à l'heure était *dit* « grand » ou « petit », il participait à la Grandeur ou à la Petitesse selon qu'il était comparé à un sujet ou à un autre ; l'attribution de l'épithète, l'ἐπωνυμία, était contingente et *relative* ; par suite ce mode de liaison pouvait prêter à une interprétation relativiste. Mais il y a

1. Voir p. 78, n. 1 ; cf. 102 d.

d'autres modes de liaison : une nouvelle analyse des contraires va faire apparaître une liaison nécessaire et *absolue* ; il y a des sujets qui par eux-mêmes et toujours ont la même ἐπωνυμία ; il y a des attributs essentiels, des épithètes nécessaires. — On a déjà convenu (cf. 102 d, e) que jamais un contraire ne sera à lui-même son propre contraire. Il s'agit à présent de s'entendre sur un autre point : chaud et froid sont deux contraires, et ils sont autre chose que le feu et la neige ; ces deux sujets ne peuvent cependant, en tant que tels et dans la permanence de leur nature (cf. 102 e), recevoir en eux l'un le chaud, l'autre le froid, ni devenir ainsi *neige chaude* et *feu froid*. A l'approche d'un contraire, c'est donc le sujet aussi, dont le contraire opposé est l'attribut, qui ou bien se retire, ou bien cesse d'exister, tout comme font les contraires eux-mêmes. Par conséquent il n'y a pas que l'essence, l'Imparité par exemple, pour être toujours ce qu'elle est et avoir toujours droit au nom qui la désigne en propre ; mais il existe encore d'autres choses, par exemple le trois, le cinq, etc., qui ne sont pas l'Imparité et que l'Imparité n'est pas non plus, et qui cependant possèdent toujours, à titre de caractère du sujet qu'elles sont et aussi longtemps qu'elles sont, la première essence, de sorte que toujours elles portent le nom de celle-ci en plus de leur propre nom : le trois, le cinq sont toujours impairs. De même inversement pour le deux, le quatre, etc. par rapport au Pair, bien que de part et d'autre l'essence ne soit pas identique (103 c-104 b).

Il convient de souligner au passage la portée de cette analyse. On sait déjà que la loi de la relation des contraires est valable dans l'ordre du sensible comme dans l'ordre de l'intelligible (cf. 102 e, 103 b). Dès lors les sujets qui possèdent *nécessairement* les contraires ne doivent pas être uniquement des sujets sensibles ; c'est du reste ce qu'on verra tout à l'heure (cf. 104 cd, 105 a). Donc, en outre de la participation à l'Idée de la dualité, qui fait que ceci est deux (cf. 101 c), il y a une autre participation, celle de l'Idée de la dualité à l'Idée du pair. En d'autres termes il n'y a pas seulement communion des choses sensibles aux essences idéales ; il y a aussi, pour certaines d'entre celles-ci, communion mutuelle ; enfin cette communion a sa loi propre, puisque la Dualité ne peut participer de l'Impair, puisqu'en outre elle

participe du Pair, mais non pas le Pair de la Dualité. Ainsi, s'établit entre les essences cet ordre hiérarchique auquel Platon faisait tout à l'heure allusion (cf. 101 d 8) ; car la non-réciprocité de la participation signifie que l'Idée du pair est une essence plus *haute* et que l'Idée de la dualité lui est *subordonnée*. De plus, cette analyse montre de quelle façon doit être entendue l'indissolubilité des essences. Sans doute il semble bien que l'absolue simplicité appartienne ici aux essences de qualités, comme Pair et Impair, Chaud et Froid. Mais ces essences de choses, dont il est maintenant spécialement question, sont des essences composées : Trois est toujours un sujet d'inhérence pour l'Impair qui toujours l'accompagne, et Deux pour le Pair, et Feu pour le Chaud, et Neige pour le Froid. En résumé dans le *Phédon* on trouve une anticipation de cette doctrine de la « communion des genres », qui ne pourra qu'après les analyses critiques du *Parménide* recevoir dans le *Sophiste* son complet développement.

Une fois acceptée cette remarque générale sur la liaison nécessaire en certains cas des attributs à leurs sujets, il faut en déterminer les conséquences et les applications. — Tout d'abord, ce ne sont pas seulement les essences des contraires qui, en soi ou en nous, se repoussent mutuellement. Pareille exclusion mutuelle se retrouve dans des choses qui ne sont pas contraires [1] entre elles, mais qui possèdent toujours un contraire ; elles n'admettent point en elles la nature contraire de celle qui leur est inhérente ; mais, comme on l'a déjà vu (cf. 102 de, 103 a, d), ou bien elles se retirent et cèdent le champ, ou bien elles périssent. Ainsi trois et deux, bien qu'ils ne soient pas contraires entre eux, cesseront d'être plutôt que de devenir le premier, pair et le second, impair (104 bc). — Ceci admis, déterminons quelles sont ces choses. Ce sont celles auxquelles une essence, en s'imposant à elles dans la participation, confère non pas seulement la nécessité de posséder cette essence même, mais en outre la nécessité de posséder un contraire déterminé dont l'essence s'oppose à celle d'un autre contraire pareillement déterminé [2]. Ainsi

1. C'est ce que dit pareillement Aristote au sujet de l'âme dans son argumentation de l'*Eudème*, cf. p. XLIII, n. 1.

2. Le texte des manuscrits à la fin de la ligne 104 d 2 ne donne aucun sens acceptable. Plusieurs corrections ont été proposées. Celle que je conjecture permet de voir dans ce membre de phrase un

toutes les fois que j'énonce trois de quoi que ce soit, le sujet qui reçoit ainsi l'Idée du trois, est forcé d'être impair en même temps qu'il est trois ; sans l'Impair, dont il reçoit l'Idée avec celle du trois, il n'aurait pas achevé d'être trois. D'où impossibilité pour lui de se laisser aborder par la nature contraire de celle qui constitue cet achèvement, c'est-à-dire par l'Idée du pair ; donc rien de ce qui est trois ne participe du Pair ; autrement dit, tout ce qui est trois est *non-pair*. De même, quand ceci devient du feu parce qu'il reçoit l'Idée du feu, avec elle cette essence *importe* en lui inséparablement l'Idée du chaud, et le contraire déterminé, ainsi importé dans la chose, empêche le sujet de recevoir le contraire déterminé qui s'y oppose, le Froid. Ce contraire est de son côté inhérent au sujet neige, qui cependant n'est pas le contraire du sujet feu. Voilà le dernier point sur lequel on doit s'entendre (104 c- 105 b).

β. Cette première étape de la démonstration comportait trois relais, marqués chacun par un ὁμολόγημα, un accord : 1° des choses, qui ne sont pas des contraires, s'excluent cependant comme des contraires, parce qu'à chacune est nécessairement lié l'un de ces contraires ; 2° l'une ne peut par conséquent devenir l'autre ; mais devant le contraire qui est nécessairement lié à l'autre chose, ou bien elle se retirera, ou bien elle périra ; 3° cette liaison inséparable étant transportée dans le sujet concret par l'Idée qui l'*informe* et dont il participe, de ce sujet sera nécessairement nié l'attribut contraire de celui qu'il possède. L'argumentation est prête à franchir sa dernière étape, l'étape décisive. — Revenons sur nos pas. Une façon de rendre raison de la présence d'une qualité dans une chose sensible a déjà été proposée : celle qui consiste à dire que cette chose participe à l'essence intelligible de cette qualité : ce corps, participant à la Chaleur, devient chaud. Mais, maintenant qu'on connaît l'existence d'une liaison essentielle entre la Chaleur et le Feu, on peut répondre autrement : ce corps est chaud, dira-t-on, parce qu'il participe du Feu. Or, selon ce mode d'explication, la cause en vertu de laquelle un corps est vivant, ce doit être son âme ; car, en s'imposant au sujet sensible qui en participe,

résumé précis de ce qui a été dit depuis 103 c 8. Le voisinage de αὐτοῦ, αὐτό expliquerait que τῳ ait pu devenir αὐτῷ.

l'essence intelligible de l'Ame y importe en même temps l'attribut « vivant », dont l'essence est nécessairement liée à celle de l'Ame. D'autre part l'Idée de vivant a un contraire déterminé, qui est Mort. De ce qu'on a déjà dit (cf. 104 e sq.) il suit donc que, en important nécessairement dans ce qui en participe le contraire déterminé qu'elle possède, l'Ame ne peut y accueillir le contraire de ce contraire, c'est-à-dire la Mort. C'est donc qu'elle l'exclut, et, de même que, tout à l'heure (cf. 104 e), ce qui n'avait pas de part au Pair et qui l'excluait était appelé *non-pair*, de l'âme on dira qu'elle est *non-mortelle* (105 b-e).

Admettons à présent, par hypothèse, que l'indestructibilité soit une propriété nécessaire de chacun des attributs négatifs ou privatifs que l'on a pu examiner avant d'en arriver au cas de l'âme : le Non-pair, le Non-chaud, le Non-froid. La conséquence en serait que le trois, la neige, le feu, sujets auxquels sont nécessairement liés ces attributs privatifs, seraient eux-mêmes indestructibles. Autrement dit, à l'approche du Pair, ou du Chaud, ou du Froid, ces sujets se retireraient devant l'ennemi qui les menace, ils battraient en retraite et cèderaient la place aux sujets auxquels est lié le contraire de leur propre contraire; mais ils ne périraient pas. On aurait alors la première solution de l'alternative qui exprime l'impossibilité, soit pour un contraire de devenir son propre contraire, soit pour le sujet nécessaire, sensible ou intelligible, d'un contraire de recevoir le contraire de son contraire essentiel (cf. 102 e sq.; 103 c, d; 104 e-105 b). Cette solution serait donc celle qui s'applique au cas du Non-mortel. Par conséquent à l'approche de la mort l'âme ne serait pas détruite (105 e-106 b).

Mais l'hypothèse est fausse dans sa généralité : entre le cas du Non-mortel et les cas parallèles il y a en effet une grande différence ; l'existence *sensible* du pair ou de l'impair, du chaud ou du froid n'est pas indestructible, et rien n'empêche que chaque contraire ne vienne abolir l'existence de l'autre contraire *dans le sujet* dont celui-ci est l'attribut. Mais alors ce sont les sujets mêmes, deux ou trois, feu ou neige, qui sont à leur tour détruits. Avec eux nous n'avons donc pas affaire à la première solution de l'alternative, mais à la seconde, à celle où le sujet s'anéantit, parce que son attribut nécessaire est lui-même détruit par l'attribut contraire qui est partie

intégrante d'un autre sujet. Mais inversement, si le Non-mortel relève de la première solution, alors l'âme, étant sujet nécessaire du Non-mortel, sera elle-même indestructible. C'est là un argument qui se suffit à lui-même et qui n'a pas besoin d'être rattaché à un autre[1]. A une condition pourtant : c'est que Non-mortel signifie indestructible et d'une perpétuelle durée. Or c'est de quoi chacun conviendra, en considérant l'exemple de la Divinité, et surtout l'essence même de la Vie qui n'est rien que vie, essence qui, on l'a vu (cf. 105 cd), est inséparable de la nature de l'âme (106 b-d).

Cette conclusion théorique devra être maintenant rapportée à la circonstance de fait, la mort physique, qui a motivé les doutes de Cébès sur l'attitude que doit en face d'elle tenir un vrai sage. Il n'a point contesté que l'homme fût composé d'un corps et d'une âme, puisqu'il accorde à cette âme une énergie intrinsèque ; puisqu'à présent il admet que cette énergie, au lieu de s'user à la longue, est réellement indestructible et que, ayant accepté la réminiscence, il admet aussi que cette énergie s'accompagne de pensée (cf. 70 b, 76 c). Il lui faut donc accorder toutes les conséquences de ce qu'il a admis : il devra convenir que ce que détruit la mort de l'homme, c'est ce qu'il y a en lui de mortel, son corps ; en revanche la partie non mortelle, son âme, se retire de lui intacte et sans dommage, pour faire place à la mort. Par conséquent nos âmes doivent après le trépas subsister chez Hadès. Cébès se déclare convaincu et délivré de ses doutes (106 e sq.).

Avec la discussion de la théorie de Cébès le caractère du *Phédon* s'est profondément modifié : la forme en est devenue singulièrement plus abstraite et même, par endroits, presque scolastique. Quant au progrès réalisé, surtout par rapport à cette troisième raison qui était le point culminant de la deuxième partie, il est évident. On a vu ce que cette raison ajoutait aux précédentes et ce qui lui manquait pour constituer une preuve (p. XXXIV et XXXVII). Or, contre la théorie de l'âme-harmonie Platon avait établi déjà ce qu'on peut appeler le postulat de l'animisme : notre âme n'est pas une résultante de la vie de son corps, mais c'est elle qui le fait vivre ;

1. C'est « le résultat satisfaisant » (τι ἱκανόν) auquel on s'élève de proche en proche et auquel, par rapport à l'objet de la recherche, on rattache tous les résultats antérieurement obtenus ; cf. 101 e.

en outre, les souvenirs latents qu'elle a des réalités absolues prouvent assez que sa fonction propre est la pensée pure ; ainsi les deux premières raisons de la deuxième partie avaient acquis une nouvelle force. Enfin, si l'on savait par la troisième raison à quoi est apparentée notre âme, on ignorait encore ce qu'elle est : après la réponse à Cébès, on sait qu'elle est une chose *concrète* bien qu'invisible (cf. 79 b), une chose comme une neige, comme un feu, etc. C'est donc une chose qualifiée, et les caractères qu'elle possède ne peuvent s'expliquer que par sa participation à une essence intelligible. A son tour en effet cette essence est complexe : à l'essence dont elle a en propre le nom, et qui est comme le support de l'ensemble, elle unit indissolublement une essence de qualité sans laquelle elle resterait inachevée et ne serait pas ce qu'elle est (cf. 104 d *s. fin.*). Or, dans le cas de la Neige, du Feu, etc., aux sujets sensibles qui participent à ces essences complexes aucun droit à l'immortalité n'est conféré par les essences de qualités, le Froid, le Chaud, etc., qui les achèvent. Bien mieux, notre corps est fatalement voué à la mort, parce qu'en nous il est ce qui participe d'une essence qui comporte nécessairement, avec la dissolution, la Mortalité. Tout au contraire, l'essence en vertu de laquelle existent les âmes qui font vivre nos corps, l'Idée de l'âme simplement comme âme, est une essence qui comporte nécessairement, comme sa *détermination* et son achèvement, l'essence de la Vie ; celle-ci confère donc à nos âmes l'immortalité ; pour les sujets qui en participent, c'est entre toutes une essence privilégiée. Le problème de l'âme et de la vie est un problème particulier de la Physique ; mais les méthodes de la Physique ont été impuissantes à le résoudre. La nouvelle méthode, la méthode logique, se flatte d'y avoir réussi, en le rattachant à un système général d'interprétation de la Nature, en même temps qu'à une conception de l'intelligibilité et de l'explication causale, c'est-à-dire à une doctrine du Savoir : d'une part c'est l'interprétation morale ou finaliste de la Nature et, de l'autre, c'est la théorie des Idées.

III. Il ne semble pas toutefois que Platon juge pleinement satisfaisante sa théorie de l'âme. C'est ce que montrent les doutes qu'il laisse subsister dans l'esprit de Simmias. Le scepticisme de ce dernier ne vise pas spécialement, à la

vérité, la déduction d'où la preuve est sortie, mais plutôt notre droit à entreprendre une telle déduction. Il a raison : ce n'est pas assez en effet, dit Socrate, d'avoir donné sa créance aux postulats fondamentaux, il faut soumettre ceux-ci à un nouvel examen, pour les analyser à fond et les élucider [1]. La rigueur du raisonnement fera le reste (107 ab).

En d'autres termes le *Phédon* ouvre visiblement la porte à des recherches ultérieures. Il a en effet laissé dans l'ombre beaucoup de points importants. Si la mort est une séparation de l'âme et du corps, d'où vient que les âmes grossières et souillées, restant collées à leur corps, véritablement ne meurent pas ? que l'absence de corps soit seulement le privilège des défunts philosophes, tandis que les âmes des autres subissent dans l'Hadès, comme on le verra, des peines proprement corporelles et qu'elles y éprouvent des sentiments dont le *Phédon* a rapporté l'origine au corps (cf. 114 bc ; 66 c et surtout 82 d-83 d) ? De plus l'âme du *Phédon*, qui est pure pensée, est aussi pour notre corps principe de vie, cause spontanée de croissance et de mouvement : comment se lient entre elles ces deux propriétés ? laquelle est fondamentale ? appartiennent-elles l'une et l'autre aux âmes des bêtes comme à celles des Dieux et des hommes ? à l'âme universelle, s'il est vrai que le monde est un corps vivant qui se meut avec ordre ? Autant de questions auxquelles plus tard Platon a tenté de répondre : au livre IV de la *République*, par la doctrine de l'âme tripartite [2] ; dans le *Timée*, par la conception de deux âmes mortelles ; dans le *Phèdre* et au X[e] livre des *Lois*, par une preuve nouvelle de l'immortalité qui se fonde sur l'automotricité de l'âme ; dans le *Timée* encore, en représentant l'essence de l'âme comme intermédiaire entre l'indivisibilité de l'essence intelligible et la divisibilité du corps sensible, puis en expliquant par les cercles mobiles de l'âme et par la relation en eux du Même et de l'Autre, à la fois les divers mouvements, uniformes ou non, du monde et des astres, et aussi la rectitude ou le désordre de notre pensée et de notre conduite ; en substituant plus ou moins radicalement, dans

1. Il est possible que, en parlant de distinguer avec la plus grande précision possible tout ce qu'ils impliquent (107 b 5 sq.), Platon pense à cette dialectique ascendante qui nous élève jusqu'à des principes vraiment dominateurs, c'est-à-dire au τι ἱκανόν de 101 e.

2. Voir p. XXI et p. 63, n. 2.

le *Phèdre* et dans le *Timée*, aux eschatologies infernales une eschatologie en quelque sorte immanente, qui est faite de migrations et de métensomatoses. Rien de tout cela ne ruine la doctrine du *Phédon*, mais plutôt l'éclaire, la complète ou la développe.

Sans doute est-ce parce que dans le *Phédon* il reste encore tant d'obscurités et de lacunes que, comme sa seconde partie (cf. 80 d-81 c), la troisième elle-même s'achève par un grand mythe, l'un des plus importants de l'œuvre de Platon et dans lequel, tout en précisant l'eschatologie du premier, il construit une véritable cosmologie. Ce mythe doit être l'objet d'une étude particulière. Pour le présent il suffira d'avoir déterminé comment en fait est introduite cette conclusion et quelles réflexions l'accompagnent ; de la sorte en effet on appréciera plus exactement le caractère véritable de notre dialogue et sa portée philosophique.

La démonstration de l'immortalité s'était achevée par l'affirmation de l'existence de nos âmes chez Hadès. Cette affirmation se lie à des croyances, maintes fois rappelées au cours de l'entretien [1], relativement au bonheur et au malheur des âmes après la mort. Le moment est venu de se faire sur le sort de celles-ci et sur ses conditions physiques un ensemble de représentations probables (cf. 61 e et 114 d). — Si en effet l'âme de chacun de nous, sa personnalité spirituelle (cf. 115 c-e), ne doit pas être détruite, c'est pour la totalité de son existence, et non pas seulement pour la période que nous appelons la vie, qu'il faut avoir souci de son âme (cf. p. 44, n. 1) : comment croire en effet que, dans un anéantissement total, où sa méchanceté périrait avec son âme, le méchant doive trouver un bénéfice de cette méchanceté ? Le risque de la survivance est trop grave pour qu'on ne voie pas l'unique chance du *salut* dans la vie la plus raisonnable et la meilleure possible. Car les âmes arrivent aux Enfers dépouillées de tout [2] sinon de leur moralité propre, qui est pour elles la source de tout profit comme de tout dommage (107 cd). — Platon décrit donc, soi-disant d'après

1. En outre du mythe de la deuxième partie, cf. 63 bc, 69 c, 72 e, 83 de.

2. Cf. p. 85, n. 2. Il s'agit de tous les objets qui, déposés dans la tombe avec des aliments et des boissons, sont les signes extérieurs de la condition sociale du défunt.

les traditions, ce que doit être, selon la vie qu'elles ont menée, leur départ d'abord sous la conduite de Génies auxquels chacune a été attribuée, ensuite leur voyage jusqu'au lieu du jugement, leurs pérégrinations enfin dans l'Hadès, sous la direction d'autres guides, qui sont des dieux pour les Purs, jusqu'au séjour que la sentence aura fixé pour elles (107 d-108 c ; cf. 113 d-114 c).

Quant à la conclusion du grand mythe, elle nous ramène aux idées qui ont inspiré la première et la deuxième partie de l'entretien, à ces idées de confiant espoir, de foi en des croyances capables de soutenir cet espoir, d'exorcisme à l'égard de craintes funestes, d'instruction réconfortante (cf. 70 b, 77 e sq., 83 a). Mais, depuis, une démonstration est intervenue ; elle fait certes pressentir de nouvelles recherches ; dès à présent toutefois elle autorise à reprendre ces idées pour les systématiser, pour les lier en même temps à une vue générale du monde où vivent les hommes et à une représentation de leur destinée en rapport avec leur conduite. C'est ainsi que le contenu du mythe constitue un ensemble de *motifs* [1] pour entreprendre, en vue de participer à la vertu fondée sur la pensée, une lutte dont le prix est si beau et suscite un si magnifique espoir. Nul homme raisonnable certes n'oserait soutenir que les choses sont réellement telles que le raconte le mythe. Mais ce qui est certain c'est que, pour quiconque admet la démonstration qui a été proposée de l'immortalité de l'âme, cette croyance, ou une autre analogue relativement à sa destinée, est une croyance convenable et digne, portant sur un risque qu'il est beau d'accepter. Voilà donc pourquoi le philosophe est en face de la mort plein de confiance ; sa vie en effet a été une vie de renoncement volontaire aux biens du corps, qui sont étrangers à l'âme, mais au contraire d'attachement zélé aux biens qui en sont les biens propres : l'acquisition de la vérité, la justice, le courage, la liberté dans l'affranchissement des passions. Il ne peut donc être que tranquille le jour où le destin fixé par les Dieux (cf. 62 a, c) l'appelle à quitter la vie (114 c-116 a).

C'est donc à un pari qu'aboutit en dernière analyse le

1. On trouve au début et à la fin du morceau sur l'objet de la vie philosophique, 82 c, 83 e, la même expression qu'ici 114 c 7 : τούτων δὴ ἕνεκα, voilà *en vue de* quoi, *pour* quels motifs. Cf. p. XXIV sqq.

philosophe, à un calcul de chances analogue à celui qu'il faisait à la fin de la deuxième partie (cf. 84 ab), Mais ce calcul est maintenant mieux fondé : il l'est sur la base d'une preuve démonstrative. Ainsi, d'un bout à l'autre, le *Phédon* se présente à nous comme un sermon sur la mort : à travers les hésitations, les craintes, les doutes, il ne cesse de chercher des motifs de sérénité et d'espérance dans la détermination toujours plus exacte d'une certitude rationnelle.

Épilogue (116 a-fin). De l'épisode final il n'y a rien à dire qui n'ait été dit depuis longtemps : c'est un tableau d'une grandeur sobre et familière, qui émeut sans chercher à émouvoir, par le seul contraste de la sérénité de Socrate avec la douleur de ses amis, par la description précise de faits, dont chacun marque un progrès vers la complète libération du Sage.

IV

LE MYTHE FINAL DU *PHÉDON*

Le mythe qui termine la troisième partie du *Phédon* constitue une sorte de géographie générale, une étude de la structure de la terre, des îles Fortunées jusqu'au tréfond central du Tartare, Ce n'est donc pas seulement une représentation des lieux infernaux [1]. De plus, quelle que puisse être aux yeux d'un moderne l'étrangeté de ce morceau, il faut bien se garder d'y voir la fantaisie d'une imagination poétique: c'est au contraire une tentative très sérieuse pour donner d'un problème physique une solution autre que celle des cosmologies naturalistes et pour dépasser d'autre part les travaux de la géographie purement descriptive [2]. Sans doute cette solution est hypothétique ; elle ne vise qu'à la vraisem-

1. C'est, d'après Olympiodore (228, 25 sqq. ; 128, 9 sqq. Norvin), une *Nekyia,* la troisième de Platon : celle des lieux ou de la distribution des séjours ; celle du *Gorgias* étant la *nekyia* des juges et celle de *Rep.* X, la *nekyia* des justiciables.

2. Peut-être est-ce surtout à ces derniers que pense Platon, 108 c fin, aux travaux des géographes de l'École de Milet : Anaximandre, Hécatée, Aristagoras. Cf. p. 87, n. 1.

blance (cf. 108 c, d, e ; 114 d), et c'est pourquoi, tout comme la physique générale du *Timée*, elle se formule en un *mythe*, en une exposition narrative de ce que *peuvent être* selon toute apparence les faits dont il s'agit et leurs relations. L'objet de Platon est de concilier avec certaines données cosmologiques la conception finaliste qu'il s'est faite de l'univers et les exigences morales qui, dans sa pensée, ne se séparent pas de cette conception. Son point de départ est, comme on l'a vu, que les méchants doivent payer la peine de leurs fautes et les bons, recevoir la récompense de leur vertu ; ce qui suppose la survivance des âmes. La question est donc de savoir comment l'organisation physique du monde peut être vraisemblablement conçue pour satisfaire à ce double principe. Or tout cela lui tient beaucoup trop à cœur pour qu'on voie dans ce morceau, soit un jeu frivole, soit une concession aux croyances populaires ; mais il y a là, dira plus tard le *Timée* [1], comme une récréation pour le philosophe, qui se repose ainsi de la contemplation des pures Idées. En fait, dès que la complexité des choses concrètes ne permet plus de les rattacher à leurs essences intelligibles, le mythe devient indispensable ; mais, si en un sens, il est l'équivalent de la méthode des Physiciens (cf. p. XLVI, n. 1), c'est avec une exacte conscience de la valeur de l'explication qu'il apporte. Tout ce qui par conséquent n'a pu être démontré par la méthode logique appartient de droit à l'exposition mythique.

Une recherche d'origines dépasserait le cadre de cette notice [2]. C'est une tâche plus modeste, mais ici suffisante, d'analyser avec précision ce difficile morceau, en n'y cherchant que ce qui s'y trouve et en évitant de l'embarrasser par d'inutiles complications. Pour la clarté il semble préférable, au lieu de s'astreindre à suivre exactement l'ordre de l'exposition, de rassembler des indications dispersées et d'en distinguer qui s'entremêlent.

Le mythe se divise en trois parties : 1° des considérations, générales et spéciales, sur la terre dans son ensemble (108 e-111 c) ; 2° une description de l'intérieur de la terre et une hypothèse sur les phénomènes qui s'y produisent (111 c-

1. 59 cd. Cf. mes *Études sur la signification et la place de la Physique dans la philosophie de Platon*, 1919, p. 15.
2. Voir p. 87, n. 1 et p. 94, n. 1.

113 c); 3° une détermination du rapport qui lie tout cela à la destinée des âmes après la mort (113 d-114 c).

I. Platon pose tout d'abord, comme des données cosmologiques qu'il faut accepter, la sphéricité de la terre, sa position centrale dans l'univers et son immobilité. Cette dernière résulte, non de l'existence de quelque support extérieur tel que serait l'air d'Anaximène[1] (ou l'eau de Thalès), mais de ce que dans l'univers tout est, autour d'elle, égal de tous côtés : sollicitée en tous sens par des forces égales, elle doit rester en équilibre (108 e-109 a).

La terre que nous habitons, nous ou d'autres hommes pareils à nous, n'est pas la totalité de la terre ; celle-ci est en réalité un très grand corps[2] et qui comprend trois parties ou, si l'on veut, trois terres concentriques ; l'une qui est au-dessus de celle que nous habitons, nous et d'autres hommes, la troisième au-dessous.

1° La terre supérieure est la terre pure, le *paradis* terrestre. Nous ne nous apercevons pas qu'elle existe, parce que notre situation est celle d'un homme qui, placé à mi-hauteur entre le fond de la mer[3] et sa surface, s'imaginerait avoir atteint celle-ci quoiqu'il soit incapable de s'élever au-dessus ; pour cet homme le ciel serait la partie de la mer qui le sépare de la surface. De même nous, nous prenons pour le vrai ciel l'air qui est au-dessus de nos têtes, parce que c'est dans cet air que nous voyons se mouvoir les astres ; nous croyons donc être à la surface de la terre, tandis que cette surface est au-dessus de nous. Si nous pouvions nous y élever, nous nous rendrions compte que les astres se meuvent, non pas dans l'air, mais dans l'éther. Pour la terre supérieure, l'éther est donc l'équivalent de notre air, et l'air, l'équivalent de notre eau : eau, air, éther forment une hiérarchie ascendante ; le vrai ciel l'emporte sur la terre supérieure d'autant que celle-ci

1. C'était aussi la théorie d'Anaxagore et de Démocrite.

2. Qui d'ailleurs, relativement à l'ensemble de l'univers, peut être très petit ; ce qui était l'opinion d'Archélaüs (*Vors.*[3], ch. 47, A 4, § 3, p. 411, 34).

3. L'expression de Platon, 109 c 5, signifie exactement : « au milieu du fond de la mer ». Mais toute la suite impose, semble-t-il, le sens qui a été adopté.

sur la terre moyenne, celle des hommes semblables à nous, et qu'à son tour cette dernière l'emporte sur la mer[1].

Pour un spectateur placé au dessus, la terre pure aurait l'aspect d'un ballon divisé en douze quartiers dont chacun a sa couleur propre (cf. p. 89, n. 3). Ces couleurs, dont trois seulement sont nommées : le pourpre, le jaune d'or et le blanc, ont dans cette région privilégiée une beauté, une pureté, un éclat dont nous ne pouvons avoir aucune idée, pas plus d'ailleurs que nous n'avons idée des autres couleurs qui s'y trouvent encore. De toute façon c'est un paradis. Le poli des roches, la coloration, la transparence, le volume des gemmes y sont incomparables ; l'or et l'argent s'y montrent en abondance à la surface du sol. Les saisons y sont mieux tempérées. La vie végétale y est plus riche. Les animaux y sont plus beaux, plus grands et comptent des espèces inconnues de nous. Les hommes y sont exempts de maladies et y vivent beaucoup plus longtemps ; leurs sens et leur intelligence y ont plus de pénétration et de portée : ils voient tels qu'ils sont réellement le soleil et la lune ; ils sont en relations directes avec les Dieux, qui leur parlent face à face et leur dévoilent l'avenir. Car ces Dieux habitent réellement parmi eux. Dans ces conditions le bonheur des hommes d'en haut est un bonheur parfait.

Enfin il existe pour eux trois habitats possibles, en rapport avec le rôle et les usages qui appartiennent là-haut à l'air, comme chez nous à l'eau : ou bien l'intérieur du continent ; ou bien la partie de ce continent que, telle une mer, baigne l'air ; ou bien des îles plus éloignées du continent et complètement entourées d'air (les Iles des Bienheureux ou Iles Fortunées).

2° Mais cette partie supérieure d'une terre qui dans sa totalité est sphérique a en grand nombre des dépressions et des creux[2], différents par leur étendue, par leurs formes, par leurs caractères. Dans ces dépressions viennent sans cesse se déposer ensemble, comme des sédiments abandonnés par

1. Sur cette infériorité de la mer, cf. 110 a. Les abîmes des mers sont, comme on le verra, les entrées des lieux souterrains.

2. Opinion analogue chez Leucippe et Démocrite, chez Anaxagore et Archélaüs (*Vors.*, ch. 54, A 24 [II³, p. 7, 26] ; ch. 55, A 94 ; ch. 46, A 42, § 5 ; ch. 47, A 4, § 4).

l'éther, de l'air et des vapeurs avec de l'eau. La mer autour de laquelle nous vivons occupe le fond d'une de ces dépressions. Puisqu'elle n'est pas la seule, il est clair que notre habitat, s'étendant des colonnes d'Hercule au Phase (cf. 109 b), ne constitue qu'une toute petite portion de la terre.

Comme les dépressions sont pleines d'un air qui se mêle à des vapeurs et à de l'eau, et que la terre moyenne est toute faite de telles dépressions, les couleurs n'y peuvent garder les qualités qu'elles avaient sur la terre supérieure : les prétendues couleurs pures que distinguent les peintres ne sont en effet que de pâles échantillons de celles-là. D'autre part l'impureté de la lumière fait que la mer ou le sol brillent d'une couleur uniforme, dont le fond continu semble porter un bariolage (cf. p. 90, n, 1). — Ce qu'on sait déjà de la terre d'en haut suffit à faire deviner combien en ce *bas monde* doivent être imparfaites les conditions climatériques, les productions minérales (ainsi nos pierres précieuses ne sont que des éclats des gemmes d'en haut), végétales, animales, aussi bien que la vie, les sensations et la pensée des hommes. Pour la plupart de ces choses il existe une cause de dégradation ou de maladie: c'est la putridité qui infecte et la salure marine qui ronge[1]. Bref, dans ces bas-fonds de la terre il n'y a que laideur, souillure, corruption, et nous sommes, nous comme nos pareils, aussi inférieurs aux hommes de là-haut que l'eau l'est à l'air, et l'air à l'éther.

II. Maintenant Platon va nous introduire dans l'intérieur de la sphère de la terre totale. Ce dedans, la troisième terre, est en somme formé par des dépressions nouvelles de ces premières dépressions qui constituaient la terre moyenne ; elles en sont les prolongements, mais hors de notre vue ; car les lieux dont il va être question sont le domaine de l'Invisible (cf. 80 d). Or, c'est dans les parties basses de la terre moyenne que sont les mers et les lacs dont nous ne voyons pas le fond, que coulent les fleuves, dont plusieurs disparaissent à nos yeux dans les profondeurs de la terre. C'est donc par la constitution de la région intérieure qu'il s'agira d'en expliquer l'exis-

1. Cf. 110 e. Sans doute la cause de la putréfaction est-elle encore cet air mêlé d'eau, qui altère les couleurs et fait aussi fermenter la terre ou ses productions ; cf. 109 b, 110 cd.

tence et les caractères, en déterminant une relation physique entre cette région et celle que nous habitons, nous ou nos pareils, autour de cette mer ou autour d'autres mers dans lesquelles se déversent des fleuves. C'est donc, en un sens, un problème hydrographique qui intéresse ici Platon [1], ou plutôt un problème général d'écoulement, car les fleuves et les lacs peuvent être aussi de feu liquide : au voisinage de la mer, notamment en Sicile, il y a des volcans d'où jaillissent des laves et de la boue, qui forment ensuite (cf, 111 de) de vrais fleuves.

Puisqu'il existe une relation entre les dépressions de la terre moyenne et celles de la terre inférieure, il est naturel que ces dernières constituent des abîmes (χάσμα), plus ou moins largement ouverts que les dépressions connues de nous et qui les prolongent sur une profondeur plus ou moins grande [2]. Par des orifices plus ou moins larges et par des voies de passage (διέξοδοι), qui se trouvent en maints endroits sous la terre, ces dépressions communiquent entre elles, non pas nécessairement, comme on le verra [3], chacune avec chacune, mais toutes avec les dépressions de notre terre et avec une dépression intérieure centrale (cf. 112 cd). En outre, puisqu'il y a au cœur de la terre de telles dépressions avec des voies d'écoulement, il doit s'y trouver aussi des lacs de liquide stagnant analogues à nos mers intérieures, et des fleuves analogues à nos fleuves : lacs et fleuves d'eau chaude ou glacée, claire ou boueuse à des degrés divers, lacs et fleuves de feu semblables à nos torrents de lave ou de cendres brûlantes.

A la vérité, le problème comporte deux questions : la première est de savoir pourquoi ces voies de passage sont celles d'un *courant* et d'où en provient originairement le flot ; la seconde, de savoir pourquoi ce qui coule est de l'eau, ou du feu, ou de la boue. La réponse à la première question est fournie par la théorie du balancement de l'eau centrale

1. C'est ainsi que, dans ses *Météorologiques*, Aristote envisage ce morceau du *Phédon* ; cf. p. 92, n. 4.

2. Platon ne considère que trois cas : profondeur et étendue supérieures ; profondeur plus grande et étendue inférieure ; étendue supérieure et profondeur moins grande ; sans doute juge-t-il impossible que l'étendue et la profondeur soient toutes deux moins grandes.

3. Pour le Pyriphlégéthon et le Cocyte, voir 113 b 3 et c 6.

(111 e) ; la réponse à la seconde est liée à la considération des terrains, desquels tiennent leurs caractères les fleuves qui les traversent (112 a), et, par conséquent, aux hypothèses de Platon sur le trajet réel des courants.

1° Parmi tous les abîmes intérieurs de la terre, il en est un qui s'enfonce beaucoup plus profondément que les autres : c'est le Tartare. C'est une dépression pleine d'eau et qui va jusqu'au centre de la sphère terrestre [1]. Quand Platon dit que celle-ci est traversée de part et d'autre en son entier par le Tartare (112 a), il ne faut pas entendre que ce soit une sorte de puits à deux orifices, dont chacun s'ouvrirait à l'un des pôles d'un axe quelconque passant par le centre. Il est bien vrai que le Tartare *traverse* la terre en passant par le centre ; mais c'est en ce sens qu'il est la cavité où se rejoignent toutes les dépressions intérieures, et que celles-ci continuent des dépressions extérieures de la terre moyenne. Or les axes de deux dépressions opposées ne sont pas nécessairement les deux moitiés d'un axe *unique*. Par suite le Tartare n'est pas une sorte de diamètre de la terre ; il est plutôt, au voisinage du centre de la sphère, le domaine commun d'une pluralité de rayons qui s'orientent diversement vers la périphérie. Comme d'autre part ce centre n'est qu'un point géométrique, il ne peut être pour l'eau un point d'appui, ni une base (112 b). Ainsi le Tartare est au cœur de la terre une sorte de noyau aqueux duquel partent, comme des branches ou des épines de directions divergentes, les conduits qui relient à d'autres cavités intérieures ou extérieures la cavité centrale où se trouve ce noyau.

Le Tartare étant ainsi constitué, comment se comportera l'eau qu'il enferme ? — Nulle part, observons-le tout d'abord, Platon ne dit que le centre de la terre, autour duquel est le Tartare, soit le lieu où tendent tous les corps en vertu de la pesanteur, ni qu'il soit à ce titre le bas pour eux et pour le monde. Bien au contraire les termes *haut* et *bas* n'ont à ses yeux qu'une signification purement conventionnelle (112 c). C'est ainsi que le même mouvement en vertu duquel les eaux *descendent* vers le Tartare est vers le centre un mouvement de

1. En contraste, semble-t-il, avec le *Feu* central des Pythagoriciens, qu'il fût d'ailleurs extérieur ou intérieur à la terre. Cf. J. Burnet, *Early Greek Philosophy*², p. 345 sqq. Voir *infra*, p. LXXV, n. 2.

montée. Or, d'après le *Timée* (62 c), ce qui s'appelle le bas est le lieu où tous les corps de même sorte tendent à se rassembler en une masse homogène ; ici donc ce centre de la terre vers lequel descendent les eaux est un bas, pour cette seule raison que la cavité du Tartare est le lieu des eaux. Mais en revanche il n'y a aucune raison pour que, une fois atteinte la masse commune, les eaux qui y affluent de toutes les directions dépassent le centre géométrique de cette masse. Celui-ci cependant n'est pas, on l'a vu, une surface solide où elles trouveraient un point d'appui. Mais elles ne sont pas non plus elles-mêmes des forces de sens contraire qui, *constamment* égales, se feraient équilibre. En effet l'eau du Tartare est soumise à une sorte de *balancement* de haut en bas et inversement, mouvement comparable à celui de l'air dans la respiration (111 e, 112 b). A la vérité, le va-et-vient alternatif de l'air par *les mêmes* orifices ne répond pas exactement au cas présent. Sans doute la comparaison traduit bien ce fait qu'un départ d'eau est compensé par un apport, mais il y a ici quelque chose de plus : en même temps qu'une masse d'eau s'élève, une autre s'abaisse. Il semble donc que le choc mutuel des masses d'eau tombant de tous les côtés dans la cavité centrale y détermine tout près du centre une sorte de « barre », qui fait osciller le flot et le projette en même temps d'un côté et du côté opposé. Au surplus cette oscillation s'accompagne d'un bouillonnement du flot ; car l'air, avec le souffle qui l'accompagne, s'associe à ces mouvements (112 b ; cf. 114 a et p. 93, n. 2). Cette action parallèle de l'air et de son concomitant naturel s'explique d'ailleurs aisément par le mélange de l'air avec l'eau dans ces dépressions extérieures (cf. 109 b ; 110 c, e) dont les dépressions intérieures ne sont que le prolongement. De la sorte, à chaque mouvement de bascule, le souffle provoquera dans cette eau mêlée d'air des vents impétueux qui l'agiteront violemment.

En vertu donc de ce mouvement intérieur d'oscillation, dès qu'une masse d'eau s'est jetée dans le Tartare par une des bouches de celui-ci, aussitôt par une autre bouche une autre masse d'eau en jaillit : réceptacle commun de tous les fleuves de toute sorte, il en est aussi la commune source. Or, pour un même fleuve le rapport du point de départ et du point d'arrivée est bien déterminé : une masse d'eau jaillie du Tartare, en suivant le conduit qui à cet endroit s'offre à elle,

descend aussi loin qu'elle peut descendre ; mais, puisque cette descente signifie en même temps une montée vers le centre, le point d'embouchure sera nécessairement, à un degré d'ailleurs variable (112 d, 113 b), plus voisin du fond de la sphère que le point d'émission. S'il en était autrement, le Tartare, étant à la fois l'origine de l'amont et le terme de l'aval, l'un et l'autre se confondraient : il n'y aurait plus de courant et la source serait l'embouchure. — Comment doit-on cependant se représenter leurs positions par rapport au centre géométrique de la sphère ? Platon distingue trois cas (112 de) : ou bien la bouche de sortie et la bouche de rentrée sont *à l'opposé* l'une de l'autre ; ou bien elles sont du *même côté* ; ou bien enfin, en se rapprochant toujours davantage du centre vers lequel il remonte sans pouvoir le dépasser, le fleuve fait sur lui-même un ou plusieurs *tours complets,* à la façon d'un serpent qui s'enroule, et la remontée se fait d'un côté *aussi bien que de* l'autre par rapport au centre, l'embouchure étant d'ailleurs toujours plus voisine du fond que la source.

Ceci dit, voyons comment se fait la distribution des eaux à partir du Tartare et jusqu'au Tartare. Comme la nôtre, la terre intérieure possède, on le sait, des dépressions et des voies d'écoulement. Celles-ci sont comparées à des rigoles d'irrigation (112 c, d) préparées pour recevoir l'eau qu'on y distribue. L'eau y est envoyée par à-coups, mais suivant une succession régulière et de manière à produire l'apparence d'un courant continu. D'autre part ces voies d'écoulement, en même temps qu'elles mènent toutes au Tartare, font communiquer aussi les régions intérieures avec les régions extérieures, la nôtre ou ses pareilles. Quand donc l'eau du Tartare est soulevée par l'oscillation, elle remplit les voies d'écoulement de la région intérieure et invisible ; puis elle passe dans celles de la région extérieure et visible ; le gros du flot les remplit en s'infiltrant sous la terre, en passant par tous les pertuis ; il alimente ainsi ces sources, ces fleuves, ces lacs, ces mers que nous voyons, nous ou nos semblables. Mais ensuite, de nouveau il s'enfonce sous la terre et revient ainsi jusqu'au Tartare par un trajet plus ou moins long (111 e *s. in.*, 112 cd, 113 c 3). Comme ce mouvement de va-et-vient ne s'interrompt jamais, Platon peut dire à bon droit (111 d 5) des fleuves intérieurs qu'ils sont intarissables :

lorsqu'en bas les voies d'écoulement sont moins pleines, elles le sont davantage en haut, et réciproquement. En résumé, tout ce que nous ou nos semblables voyons couler (sources et fleuves), ou s'arrêter de couler pour former dans des creux plus vastes des bassins de stagnation (lacs et mers), tout cela correspond à une disposition analogue des profondeurs invisibles de la terre, et en provient. A la vérité il ne s'agit sans doute que de l'état actuel des choses ; car l'existence même de la masse d'eau centrale suppose à l'origine le dépôt de l'air et des vapeurs aqueuses abandonnées par l'éther. Du moins y a-t-il toujours actuellement (et bien que parmi les courants les uns soient plus intérieurs et d'autres plus extérieurs) correspondance et communication entre ce qu'improprement nous nommons la surface et ce que, moins improprement, nous nommons le fond. Il s'ensuit enfin, semble-t-il, que l'exposition de Platon ne concerne pas du tout un mouvement des courants d'un hémisphère à l'autre, et encore moins, comme le disent unanimement les commentateurs, d'un hémisphère *Nord* à un hémisphère *Sud*, mais la relation de ce mouvement entre les parties *invisibles* et les parties *visibles* d'une terre sphérique, qui autour de son centre a la masse d'eau du Tartare.

2° Plus spéciale, la deuxième question (112 a-113 c) est de savoir quels sont les divers courants, leurs caractères propres, leur trajet. Il y en a beaucoup et de très grands, dont chacun a son bassin de stagnation ou sa mer. C'est au moins le cas pour les quatre que Platon s'est contenté de nommer. Etant donné en outre que les caractères propres d'un fleuve dépendent des terrains qu'il traverse, on pourra, dans la mesure où l'on connaît ceux-ci, en induire la nature du sol sur le trajet de chaque fleuve : c'est ce que Platon paraît avoir voulu faire pour deux d'entre eux, le fleuve de feu et le fleuve de glace. En cela sa géographie n'est peut-être pas d'ailleurs une conception entièrement arbitraire (cf. p. 95, n. 1 et 2).

Le premier des grands fleuves de la terre est le fleuve Océan. De tous c'est le plus grand et celui qui décrit le cercle le plus extérieur : par quoi il faut sans doute entendre le circuit le plus superficiel et le plus distant du centre. Il est le seul dont le bassin de stagnation ne soit pas nommé et sans doute n'est-ce pas la Méditerranée seulement ; il existe en effet d'autres habitats humains disposés, comme celui que

connaissent les Grecs, autour de mers visibles (cf. 109 b).

L'Achéron est à l'opposé de l'Océan et coule en sens contraire; ce qui signifie sans doute que par rapport au noyau aqueux du Tartare son conduit d'émission fait face, sur l'autre côté, à celui d'où sort l'Océan. Son bassin de stagnation est le lac Achérousias. Opposé comme il l'est à l'Océan dont l'extériorité a été signalée, ayant dans la vie d'outre-tombe le rôle qui lui est attribué ici et plus bas, l'Achéron est vraisemblablement un fleuve surtout intérieur et, comme le dit d'ailleurs Platon en usant de l'expression commune, souterrain (112 e 9). Cependant, puisqu'il traverse des déserts, c'est-à-dire des lieux où nul homme n'a pu pénétrer ou habiter [1], il est vraisemblable qu'une partie de son cours est superficielle. Au surplus, s'il est vrai que tout fleuve est une voie de communication entre la terre invisible et la terre visible, il n'y a aucun fleuve qui soit entièrement intérieur ou entièrement extérieur.

Le troisième fleuve, le Pyriphlégéthon offre un intérêt particulier pour l'intelligence du mythe. Comme l'Achéron, il a un rôle important dans la destinée infernale des âmes : c'est donc, lui aussi, un fleuve à cours principalement intérieur. Après être sorti du Tartare à mi-distance des deux autres, il rencontre une vaste région pleine de feu [2]. Sur ce sol embrasé son courant change de caractère : l'eau en est rendue trouble et boueuse par les cendres qu'elle entraîne ; c'est une coulée de matières en fusion [3], un torrent de lave brûlante. Ainsi transformée, cette eau s'étend alors en un immense lac, mer souterraine plus vaste que notre Méditerranée. Au sortir de cette mer le Pyriphlégéthon s'enroule plusieurs fois sur lui-même dans la terre. Par l'un de ces circuits il longe extérieurement le lac Achérousias, mais sans qu'aucune communication se fasse entre leurs eaux. En d'autres circuits au contraire il touche à des voies de passage qui mènent à l'extérieur ; par elles il vomit une partie de sa lave,

1. Analogues à ces *Avernes* dont parle Lucrèce, VI 738 sqq., 818 sqq.

2. Peut-être ce feu est-il le substitut du feu pythagorique, dépossédé de sa position centrale; cf. p. LXXI, n. 1.

3. D'après le *Timée*, 59 bc, les métaux sont, ou bien de l'*eau fusible*, ou bien des mélanges d'eau et de terre.

qui coule en un torrent que précède une rivière de boue. La théorie des volcans est donc une spécification de la doctrine hydrographique générale : le feu de leurs éruptions n'est que de l'eau transformée par son passage sur un sol embrasé. Enfin, après avoir multiplié dans la terre les spirales dans lesquelles, avant de rejoindre le Tartare, il éteint son ardeur ou dépose ses boues en alluvions, il vient s'y jeter plus bas que tous les autres fleuves et, comme l'exige la théorie, en n'y rapportant que de l'eau.

Aux caractères de ce dernier fleuve s'opposent ceux du quatrième, le Cocyte : c'est en effet, semble-t-il, le fleuve froid par excellence. D'autre part c'est, comme les deux précédents, un fleuve infernal. Le Pyriphlégéthon partait du Tartare à mi-route entre l'Achéron et l'Océan, dont les sources sont aux deux pôles d'un diamètre du noyau du Tartare ; à son tour le Cocyte, faisant face au Pyriphlégéthon, doit avoir sa source à mi-distance de l'Achéron et de l'Océan, mais sur l'autre pôle d'un diamètre perpendiculaire au précédent. De même son embouchure est à l'inverse de celle du Pyriphlégéthon et probablement, comme la sienne, très près du centre. Semblablement enfin c'est un fleuve à circuits nombreux, mais dont la direction est inverse. L'un de ces circuits le conduit comme le précédent au voisinage du lac Achérousias, mais du côté opposé et, cette fois encore, sans que les eaux communiquent. La région de feu dans laquelle presque tout de suite au sortir du Tartare entrait le Pyriphlégéthon était certainement une région intérieure, puisqu'il crache ensuite au dehors une partie de ce que charrie son cours ; sa mer aussi était souterraine. Il semble au contraire que la Région Stygienne, à laquelle parvient tout d'abord le Cocyte, ainsi que le Lac Styx où il épand ensuite ses eaux, soient aux yeux de Platon des lieux superficiels. Car c'est seulement ensuite qu'il s'enfonce sous la terre (113c) et qu'il y commence les multiples circuits qui le ramèneront au Tartare. D'un autre côté, tandis que la région où se transformait le Pyriphlégéthon était une région brûlante, celle où se glacent les eaux du Cocyte est un pays sauvage et terrible, sur lequel est répandue une coloration bleuâtre qui fait penser aux terres septentrionales.

III. Mais cette exposition, on l'a vu (p. LXVI), n'a pas sa fin en elle-même. Ce que sont toutes les choses dont elle

parle, elles le sont en vue du bien, en vue d'une fin spécifique qui est la destinée des âmes après la mort (113 d-114 c). Ce qu'il y a à cet égard de remarquable dans le mythe du *Phédon*, c'est la façon dont il décompose la terre réelle, plaçant le domaine des œuvres de vie entre une région périphérique et presque céleste, celle des récompenses, et une région intérieure et centrale, celle des expiations. Cette dernière est le royaume d'Hadès : tous les morts y sont jugés ; mais ceux-là seuls y restent qui ont une peine à subir. Les justes, les saints, les philosophes la quittent aussitôt après le jugement pour gagner le séjour où, sans avoir cependant quitté la terre, ils mèneront près des Dieux et avec leurs égaux la vie bienheureuse (cf. p. 86, n. 5 ; p. 96, n. 3 ; p. 97, n. 1). Cette existence, telle que la décrit le *Phédon* comme une béatitude actuelle, ressemble singulièrement à cet Age d'or que, d'après le *Politique*, toute l'humanité a connu jadis au temps de Cronos (cf. p. 90, n. 2), alors que l'ordre établi par Dieu n'avait pas encore été bouleversé et qu'elle ignorait le mal et la mort. Ainsi la division de la terre en ses trois régions serait comme une manifestation de la déchéance et de la perversion générales : c'est pourquoi aussi la vertu est devenue un effort difficile, et la vie du Sage, une vie de mortification.

Conduits par leur Génie individuel, les trépassés (cf. 107 d)[1] arrivent au lieu où ils doivent être jugés. Le jugement les répartit en cinq catégories. D'abord deux grandes classes : l'une de ceux qui ont bien et saintement vécu, et qui paraît comporter deux degrés dont le plus haut appartient aux philosophes ; l'autre de ceux dont la vie n'a pas été telle. A son tour cette seconde classe se subdivise en trois : ceux dans la conduite desquels le mal et le bien se sont mêlés ; les pécheurs dont les fautes admettent la possibilité d'une expiation rédemptrice ; enfin les auteurs de crimes inexpiables.

Après le jugement, les justes, n'ayant plus de raison d'être assujettis à l'emprisonnement des lieux infernaux, s'en vont donc habiter leur Paradis, dont la plus belle partie est réservée à ceux qui, par une vie philosophique, ont réalisé en eux une purification parfaite ; à propos d'eux seuls il est parlé

1. « Les trépassés », dit Platon 113 a, au lieu de dire « leurs âmes ».

d'existence incorporelle [1]. Quant aux trépassés de vie moyenne, embarqués sur le fleuve Achéron, ils arrivent ainsi au lac Achérousias : c'est dans ce séjour qu'ils paient la peine de leurs fautes et reçoivent le prix de leurs bonnes actions : avant d'être relancées dans la génération, leurs âmes restent plus ou moins longtemps dans ce *Purgatoire*, lieu de purification et de rédemption (cf. 113 a). D'autre part, le Pyriphlégéthon et le Cocyte reçoivent chacun, après qu'ils ont séjourné dans le Tartare, une sorte particulière de grands criminels, tous ceux qui du moins n'ont agi que sous l'empire de la colère. Quand ces fleuves les ont conduits près du lac Achérousias, ces malheureux implorent à grands cris le pardon de leurs victimes qui, logées dans leur Purgatoire, ne sont pas elles-mêmes des âmes innocentes. Ont-ils enfin obtenu ce pardon ? Ils passent alors dans le lac [2] où s'achèvera leur rédemption. Sinon, ils doivent retourner au Tartare pour en repartir sur leurs fleuves respectifs. Quant à ceux dont les crimes ont été jugés inexpiables, ils sont immédiatement précipités dans le bouillonnant Tartare, d'où, au moins d'après l'eschatologie du *Phédon* (cf. p. 96, n. 1), ils ne ressortent plus ; ces âmes ne reviennent donc jamais à la génération : elles ne survivent que pour l'éternité de leurs expiations.

Tel est le mythe du *Phédon*. Moins purement eschatologique que celui du *Gorgias*, il fait pressentir les grands mythes cosmologiques du *Phèdre* et du livre X de la *République*, et même, plutôt par ce qu'il implique ou ce qu'il appelle que par ce qu'il dit, ceux du *Politique* ou du *Timée*.

1. 114 c 3 : ἄνευ τε σωμάτων ζῶσι. Cette phrase fournit un significatif exemple de la façon dont les textes s'altèrent : Eusèbe (*Praep. euang.* XI 38, 569 a ; XIII 16, 699 c), pour effacer de l'eschatologie platonicienne une doctrine que contredit le dogme chrétien de la Résurrection *des corps* change σωμάτων en καμάτων : « ils vivent sans souffrances. » Et Théodoret (XI 24), qui copie la citation dans Eusèbe, répète cette pieuse correction.

2. Puisqu'entre lui et les fleuves qui les portent il n'y a pas communication, on peut penser qu'il leur faut retourner au Tartare pour être de là transportés par l'Achéron jusqu'à son bassin. Mais Platon ne s'explique pas là-dessus.

V

ÉTABLISSEMENT DU TEXTE ET APPARAT CRITIQUE

Le texte a été établi d'après quatre manuscrits :

1. Le *Bodleianus 39* (Bibliothèque bodléienne d'Oxford) ou *Clarkianus*, de la fin du IXe siècle. Sigle **B**.

2. Le *Venetus, append. class. 4, n° 1*, de la Bibliothèque de Saint-Marc, qui dérive très probablement du *Parisinus gr. 1807* (A) dont l'époque est à peu près la même que celle du *Bodleianus*. Comme le *Paris*. A ne contient plus que la seconde moitié du texte (8e et 9e tétralogies), ce ms. de Venise peut donc, en quelque mesure, en représenter la partie perdue. Il est de la fin du XIe siècle ou du début du XIIe. Sigle **T**.

3. Le *Vindobonensis 54, supplem. philos. gr. 7*, qui paraît appartenir à une tradition indépendante et remonte peut-être au XIIe siècle. Sigle **W**.

4. Le *Vindobonensis 21*, qui date au plus tôt du XIVe siècle, mais représente une tradition bien antérieure. Pour le *Phédon*, il s'apparente à T jusque vers la p. 85 d'Estienne ; ensuite il s'accorde plus souvent avec B, ou avec telle des mains qui ont corrigé ce dernier manuscrit. Sigle **Y**.

Ces quatre manuscrits ont été intégralement collationnés, le premier d'après la reproduction phototypique qu'en a donnée chez Sijthoff, en 1898, T. W. Allen, les trois autres d'après des photographies qui sont la propriété de l'Association Guillaume Budé [1].

1. Sur plusieurs points mes collations s'écartent de celles de mes devanciers. A ce sujet je demande qu'on me fasse confiance. Par ex. 64 c 4, quoi qu'en disent Schanz et M. Burnet, B n'omet pas τὸ devant τεθνάναι (f. 29 v, 5 du bas) ; 85 a 1, W n'a pas καὶ κάλλιστα après πλεῖστα, mais, au-dessus de la ligne, καὶ μάλιστα (f. 52 r, 20) ; 87 a 2 il a, comme les autres, ἀντιτίθεμαι (f. 53 v, 6), et non pas ἀνατίθ., etc. Nombre d'assertions de Schanz relativement à B semblent, à en juger du moins d'après la phototypie, n'être que des conjectures systématiques sur de prétendues corrections de la graphie primitive : grattage du ν éphelkystique, substitution du ξ au σ dans les mots composés avec σύν, etc. J'attribue donc à la première main de B

Quelques leçons intéressantes d'autres manuscrits ont été en outre mentionnées d'après Schanz. Dans ce cas, au sigle communément employé on a joint la désignation précise du ms.

L'étude de la tradition indirecte offre un incontestable intérêt : celle-ci représente en effet, pour une époque donnée, *un* état de l'établissement du texte ou, si l'on veut, de l'édition. Toutefois il faut reconnaître que chaque cas mériterait, au point de vue historique comme au point de vue critique, un examen particulier. D'une façon générale il convient de distinguer entre les diverses sortes de citations textuelles. Les unes, occasionnelles et très courtes, sont probablement faites de mémoire [1] et ne constituent pas de sûrs témoignages. D'autres se dissimulent pour s'intégrer dans une composition de leur auteur ; elles sont donc altérées aux points mêmes où se fait cette incorporation, mais d'autre part elles sont beaucoup trop étendues pour n'être pas des transcriptions ; c'est le cas des morceaux de Platon qu'on trouve dans le *Protrepticus* de Jamblique (début du IVe siècle). C'est également le cas pour les citations d'Eusèbe (même époque) ou surtout de Stobée (Ve siècle), mais qui sont cette fois de véritables extraits, souvent très longs. Ces extraits ont à leur tour pu servir à d'autres citateurs : c'est ainsi que Théodoret, en beaucoup d'endroits, cite manifestement d'après S. Clément d'Alexandrie ou d'après Eusèbe. Les florilèges peuvent être de même la source des citations qu'on trouve chez les lexicographes et chez les grammairiens, mais il n'est pas impossible qu'eux-mêmes, ou leurs modèles, se soient servis de bonnes copies, nécessaires à leurs études. Tel devait être enfin le cas des commentateurs, pour les *lemmes* qu'ils inscrivaient en tête de chaque partie de leur commentaire, ou pour les citations qu'ils y intercalaient de l'ouvrage même dont ils faisaient l'exégèse : à cet égard le commentaire d'Olympiodore le Jeune (fin du VIe siècle) sur le *Phédon* est, quoique incomplet, un document très précieux.

Schanz a dressé un inventaire analytique de la tradition

tout ce qui n'est pas *évidemment* corrigé. De même il semble téméraire de prétendre deviner ce que portaient primitivement çà ou là certains feuillets très abîmés (cf. *ad* 73 e 5 sqq. et 74 e 3 sqq.).

1. Voir p. ex. les deux citations d'Épictète à 116 d 6 et 117 d 8.

indirecte, qui à chaque page de son édition précède l'apparat critique. Malgré mes recherches je n'ai trouvé que peu de chose à y ajouter, et rien d'important. Il m'a du moins été permis d'utiliser généralement de meilleures éditions critiques, où la tradition manuscrite des auteurs, au lieu d'être ramenée à celle de Platon, était respectée, ou tout au moins signalée dans l'apparat[1]. Quant à moi, dans le mien, je me suis borné à indiquer, d'une part comment se partage la tradition indirecte entre les variantes des manuscrits collationnés,

1. La liste ci-dessous des éditions utilisées ne concerne que le *Phédon* et elle ne contient pas les noms de tous les citateurs, mais de ceux-là seuls qui figureront dans l'apparat. Dans celui-ci les titres d'ouvrages ont été mentionnés seulement : 1° pour désigner un écrit autre que celui d'où les citations sont ordinairement tirées ; 2° pour distinguer divers écrits d'un même auteur qui n'a fourni qu'accidentellement des citations. L'*Index auctorum* des éditions utilisées permettra le plus souvent d'y retrouver sans peine les passages allégués ; dans le cas contraire la référence précise a été indiquée. L'ordre dans lequel les auteurs sont mentionnés est chronologique : Aristote, *De anima, Meteorologica* (Fobes, Harv. Univ. Pr.) ; Plutarque, *Moralia* (Bernardakis, bibl. Teubner) ; Epictète, *Dissertationes* (Schenkl, bibl. Teubner) ; Athénée, *Deipnosophistae* (Kaibel, bibl. Teubner) ; [Alcinoüs] *Isagoge* (dans le Platon de Hermann, vol. VI, bibl. Teubner) ; Sextus Empiricus, *Aduersus mathematicos* (Mutschmann, bibl. Teubner) ; Origène, *Contra Celsum* (Koetschau, Christl. Schriftsteller) ; Clément d'Alexandrie, *Stromata* (Potter, 1715 ; Stählin, Chr. Schriftst.) ; Methodius (Bonwetsch, *ibid.*) ; Eusèbe, *Praeparatio euangelica* (Gifford, Oxford Univ. Press) ; Épiphane, *Adu. haeres.* (K. Holl, Christl. Schriftst.) ; Jamblique, *Protrepticus* (Pistelli, bibl. Teubner), *De Pythagorica uita* (Kiessling) ; Théodoret, *Graecarum affectionum curatio* (Raeder, bibl. Teubner) ; Cyrille, *Contra Iulianum* (Aubert *in* Migne *PG*) ; Jean Stobée, *Anthologium* (Wachsmuth et Hense, bibl. Weidmann) ; Proclus, *In Rempublicam* (Diehl, bibl. Teubner), *in Timaeum* (Kroll, *ibid.*) ; *In Euclidis libr. comm.* (Friedlein, *ibid.*) ; Jean Philopon, *In Phys.* (Vitelli, Comment. in Ar. Graeca), *In De gener. et corr.* (Vitelli, *ibid.*), *In De anima* (Hayduck, *ibid.*) ; Simplicius, *In Aristotelis Physicam* (Diels, *ibid.*) ; *In Epict. Enchiridion* (Heinsius, 1640) ; Olympiodore le Jeune, *In Phaedonem* (Norvin, bibl. Teubner) ; Photius, *Lexicon* (Naber) ; *Der Anfang des Lex.* (R. Reitzenstein) ; Suidas, *Lexicon* (Bekker) ; Thomas Magister, *Ecloga uocum Atticarum* (Ritschl) ; George Lacapène, *Epistolae* (S. Lindstam, Göteborg, 1924) ; Nicéphore Grégoras *In* Synesii « *De insomniis* » (D. Petau, 1612).

d'autre part quelles sont ses propres variantes. Mais j'ai négligé de relever, soit les particularités orthographiques comme le ν final et le σ ou ξ initial, soit les variantes qui sont des fautes évidentes.

D'une façon générale je me suis efforcé d'alléger et de simplifier l'apparat critique. Quelques indications sont donc nécessaires sur la manière dont il a été établi et dont il doit être lu.

1° Les sigles des manuscrits ne figurent, en principe, que dans la deuxième partie de l'unité critique, c'est-à-dire avec les leçons qui ont été *écartées*. Une élimination très simple, puisque quatre manuscrits seulement sont en cause, permet donc de savoir dans lesquels se trouve la leçon qui a été suivie. — Exemples :

57 a 2 τὸ φάρμακον ἔπιεν : ἔπ. τὸ φ. W ||

Cela signifie que W a ἔπιεν τὸ φάρμακον, leçon écartée, et que la leçon suivie, et rappelée dans la première partie de l'unité critique, se trouve dans BTY.

|| 64 a 9 προεθυμοῦντό : προυθυ. Y προθυ. T. ||

signifie que la leçon adoptée dans le texte, προεθυμοῦντό est celle de B et de W.

2° Par contre, le sigle du manuscrit figure même dans la première partie de l'unité critique : *a*) quand la lecture est douteuse (*ut uidetur* ou point d'interrogation) ; *b*) quand la leçon suivie se présente dans tel de nos quatre manuscrits à titre soit de correction, soit d'addition, soit de variante marginale désignée par γράφεται (γρ.) ou ἐν ἄλλῳ. Dans le cas de correction ou d'addition, le sigle du ms. est uniformément accompagné de l'exposant ², sans qu'on ait distingué la succession des mains. A la suite du sigle, on trouvera indiquée entre parenthèses la forme sous laquelle se présentent correction ou addition : retouche ou grattage de lettres (*emendauit* ou *fecit ex, erasit*) ; lettres écrites sur un grattage (*in rasura*) ; addition, soit au-dessus de la ligne (*supra uersum*), soit entre deux mots (*addidit*), soit en prolongement de la ligne (*in uersus productione*) ; indication d'un changement dans l'ordre des mots (*transpositionis signum*) ; indication d'un doute sur l'authenticité de la leçon (*expunxit* ou *punctis notauit*) ; additions dans la marge et variantes marginales ordinaires

(*in margine*), non désignées spécialement par γράφεται[1]. — Exemples :

|| 60 b 1 εἰς W² (s. u.) : ἐπὶ B² (s. u.) T² (i. m.) WY ||

D'où il suit que ἐπὶ est la leçon originaire de W et de Y, et, par élimination, que εἰς est originairement celle des deux autres, B et T. Mais un lecteur de W a indiqué au-dessus de la ligne le changement de ἐπὶ en εἰς, tandis que le changement inverse était signalé par un lecteur de B au-dessus de la ligne et, dans la marge, par un lecteur de T.

|| 81 d 9 τροφῆς T (ut uid.) : τρυ. B² (υ s. u.) Y ||

La leçon τροφῆς est donc celle de B, de W et, semble-t-il, de T ; mais pour ce dernier on peut hésiter, et, l'ο étant incomplètement fermé du haut, lire avec M. Burnet un υ ; cette lettre étant cependant d'habitude largement évasée dans T, la bonne lecture semble être τροφῆς. D'autre part, un lecteur de B a connu et signalé, au-dessus de la ligne, la leçon τρυφῆς, qui est celle de Y.

3° Quand le témoignage, soit du Papyrus d'Arsinoë[2], soit de la tradition indirecte, *s'ajoute* pour le choix d'une leçon à l'autorité de tel ou tel de nos manuscrits, cette justification figure dans la première partie de l'unité critique, placée entre parenthèses et précédée de *et*. Si les manuscrits du citateur ne s'accordent pas entre eux, la divergence est signalée, soit par l'exposant ⁿ après le nom du témoin, soit, quand il s'agit d'une revision ultérieure d'un manuscrit unique (c'est le cas

1. Abréviations employées : γράφεται = γρ. ; *emendauit* = em. ; *erasit* ou *in rasura* = eras., in ras. ; *supra uersum* = s. u. ; *addidit* = add. ; *in uersus productione* = i. u. prod. ; *transpositionis signum* = transp. ; *expunxit* ou *punctis notauit* = exp. ; *in margine* = i. m. — J'ajoute quelques autres abréviations, d'un usage commun dans l'apparat : *codices* = codd. (voir plus bas 4°) ; *omisit* = om. ; *interpunxit* ou *distinctionis signo notauit* = interp. (dans le cas où l'indication d'un signe de ponctuation semble intentionnelle) ; *ut uidetur* = ut uid. ; *fortasse* = fort. ; *addubitauit* = addub. (doute émis par un critique) ; *seclusit* ou *inclusit* = secl., incl. (mot ou phrase placés par un éditeur entre crochets droits) ; *deleuit* = del. (mot ou phrase suspects et qu'on juge devoir être retranchés du texte) ; *coniecit* = coni. (conjecture d'un critique) ; *editores* = edd., etc.

2. Voir plus loin la note sur les Sigles, p. LXXXVII.

pour le commentaire d'Olympiodore sur le *Phédon*) par l'exposant[1]. — Exemples :

|| 60 b 5 αὐτῷ (et Stob.[n]) : — τὰ Y ||

On doit comprendre que αὐτῷ, qui est donné par tous les manuscrits à l'exception de Y, est en outre la leçon d'un ou de quelques manuscrits de Stobée, tandis que les autres ont la leçon de Y qui a été écartée, αὐτά.

|| 60 c 4 ᾧ : ὢν Stob. ||

Nos quatre manuscrits du *Phédon* ont donc ᾧ, tandis que tous les manuscrits de Stobée donnent ὢν.

|| 81 c 2 ἀλλὰ B² (καὶ exp.) (et Ars. Stob.) : ἀ. καὶ B ||

Cela veut dire que, B seul ayant ἀλλὰ καί, la leçon de TWY : ἀλλά sans καί, est en outre indiquée dans B par les points dont on a surmonté καί et enfin confirmée par le Papyrus d'Arsinoë et par Stobée[1].

4° Passons au cas où la leçon suivie provient, soit d'une correction ou d'une variante marginale dans un de nos quatre manuscrits, soit d'un des manuscrits que je n'ai pas moi-même collationnés, soit de la tradition indirecte, soit enfin d'une conjecture de quelque critique, et où d'autre part nos quatre manuscrits ont unanimement la leçon *écartée*. On s'est alors contenté, après avoir mentionné dans la première partie de l'unité critique la provenance de la leçon suivie, d'inscrire dans la deuxième partie : *codices* (abréviation : codd.). — Exemples :

|| 57 a 7 Φλειασίων Burnet : Φλια. codd. ||

Tous nos manuscrits ont la leçon écartée ; le texte adopté s'autorise d'une correction de M. Burnet, que justifient les textes épigraphiques contemporains.

|| 96 e 6 του T² (em. ut uid.) : τοῦ codd. ||

Autrement dit, nos quatre manuscrits ont la leçon écartée,

1. Dans certains cas, p. ex. 81 b 7 φιλοσοφίᾳ, où le Papyrus seul donne une autre leçon, j'ai cru pouvoir sous-entendre, sans l'indiquer explicitement, que la leçon unanime de nos quatre manuscrits est confirmée par le témoignage de Stobée.

τοῦ. Mais του, qui est dans T, y semble provenir d'un grattage de l'accent circonflexe.

5° Certaines particularités orthographiques ont été systématiquement négligées dans l'apparat : ainsi les formes γίνεσθαι au lieu de γίγν., ἀπομιμνῄσκειν et θνῄσκειν ou ἀποθνῄσκειν, avec ou sans ι ascrit, δῆλα δή ou δηλαδή, ὧδε ou ᾧδε, etc. En général je me suis conformé à l'orthographe des mss. et à leurs formes grammaticales : avec eux, j'écris νῦν δή et non, comme le fait presque uniformément M. Burnet, νυνδή ; je ne substitue pas la désinence ῃ, pour la 2e pers. de l'indicatif présent du moyen, à la désinence ει qui est chez eux constante, ou peu s'en faut. Deux autres petites questions de ce genre sont particulièrement embarrassantes, celle du σ ou du ξ dans les mots composés avec συν, et celle du ν éphelkystique. Pour l'une et l'autre je me suis tracé une règle toute conventionnelle. Pour la première, je me suis résolu à écrire aussi bien ξυν que συν autant de fois que c'était la graphie *unanime* de mes quatre manuscrits, mais toujours συν dans le cas contraire, la graphie propre à chacun étant alors notée dans l'apparat. De même pour le ν final non-euphonique : en cas de désaccord des manuscrits, je l'ai maintenu devant toute suspension possible de la voix, qu'elle soit marquée ou non par un signe de ponctuation. Ainsi, on trouvera dans le texte et dans l'apparat un reflet assez fidèle de la tradition manuscrite [1], jusque dans ses incertitudes souvent déconcertantes.

En ce qui concerne le texte lui-même, je n'y ai fait qu'une seule fois (116 b 7) usage des crochets droits. En général si un ou plusieurs mots semblent constituer une interpolation d'une évidence indiscutable, ils sont exclus du texte et rejetés à l'apparat critique. Dans le cas contraire, ils sont conservés dans le texte, et l'apparat mentionne les athétèses des éditeurs. D'une façon générale, les interpolations sont plus faciles à supposer qu'à prouver : la plus grande prudence s'impose donc à cet égard [2].

1. Toutes les fois que l'accentuation peut changer le sens d'un mot, j'ai reproduit telle quelle dans l'apparat, *et sans la compléter*, la graphie des mss.

2. C'est pour moi une vive joie de dire ce que doit mon travail à la science et au sûr jugement de mon collègue Émile Bourguet ; par

amitié il a bien voulu s'imposer la tâche ingrate de me relire et ses conseils m'ont évité mainte imperfection ; je le prie de trouver ici la sincère expression de ma gratitude. — La littérature du *Phédon* est très abondante. On la trouvera dans la 11[e] édition du *Grundriss der Gesch. d. Philos.* d'Ueberweg-Prächter. Aux travaux que j'ai eu l'occasion de citer au cours de la Notice ou qui seront mentionnés dans les notes, j'ajouterai Paul Shorey *The Unity of Plato's thought* (Decennial public. Univ. of Chicago, 1903), le *Platon* de C. Ritter (2 vol., Munich, 1910, 1923), le commentaire critique de Hermann Schmidt sur le *Phédon* (Halle 1850-2) et l'étude de G. Rodier *Sur les preuves de l'immortalité d'après le* Phédon (Année philos. XVIII, 1907). J'ai utilisé principalement les éditions de Stallbaum- M. Wohlrab (1875), Archer Hind (1883), J. Burnet (1911), M. Valgimigli (1921), Eug. Ferrai- D. Bassi (1923).

SIGLES

B = cod. Bodleianus 39.
T = cod. Venetus, app. class. 4, n° 1.
W = cod. Vindobonensis 54, supplem, philos. gr. 7.
Y = cod. Vindobonensis 21.
Ars. = papyrus d'Arsinoé.

Découvert en 1890 dans le Fayoum par M. Flinders Petrie, ce papyrus faisait partie du cartonnage d'une momie. Il date du milieu du IIIe siècle avant J.-C. Son autorité ne doit pas cependant, quoi qu'on en ait pu penser, prévaloir contre celle de nos manuscrits médiévaux. Ceux-ci dérivent en effet d'éditions savantes ; le papyrus au contraire est vraisemblablement une copie, faite par un simple particulier et pour son usage personnel, de passages du *Phédon* qui l'intéressaient.

Sur la tradition manuscrite, voir la Notice, p. LXXIX et sq.
Sur la tradition indirecte, *ibid.* p. LXXX et sq.

PHEDON

[ou *De l'âme* : genre moral.]

PHÉDON ÉCHÉCRATE

57 *Introduction au récit de Phédon.* ÉCHÉCRATE. — Étais-tu en personne, Phédon, aux côtés de Socrate, ce jour où il but le poison dans sa prison ? Ou bien tiens-tu d'un autre ce que tu sais ?

PHÉDON. — J'y étais en personne, Échécrate.

ÉCHÉCRATE. — Eh bien ! de quoi a-t-il parlé, lui, avant de mourir ? Quelle a été sa fin ? Voilà ce que j'aimerais à apprendre. De mes concitoyens de Phlious[1], en effet, il n'y en a absolument pas un qui pour l'instant séjourne à Athènes, et de là-bas il n'est venu chez nous depuis longtemps aucun étranger
b qui ait été à même de nous donner là-dessus des renseignements sûrs, sinon qu'il est mort après avoir bu le poison. Mais pour le reste on n'a rien pu nous en raconter.

58 PHÉDON. — N'avez-vous donc rien su non plus des circonstances de son jugement ?

ÉCHÉCRATE. — Si fait ; c'est un point sur lequel nous avons été renseignés. Et même ce qui nous a surpris, c'est que, le jugement ayant eu lieu depuis longtemps, sa mort se soit produite beaucoup plus tard. Qu'y a-t-il donc eu, Phédon ?

1. Phlious (ou Phlionte), dans le Péloponèse, aux confins de l'Argolide et du territoire de Sicyone. Eurytus de Tarente, disciple de Philolaüs, y avait établi un cercle pythagorique, duquel proviennent sans doute les traditions qui font de cette ville le berceau de la famille de Pythagore et le lieu où, s'entretenant avec le tyran Léon, il aurait créé le terme de *philosophe*. Phédon est reçu au siège du groupe (*synhédrion*) par Échécrate et ses associés (58 d, 102 a).

ΦΑΙΔΩΝ

[ἢ περὶ ψυχῆς· ἠθικός.]

ΕΧΕΚΡΑΤΗΣ ΦΑΙΔΩΝ

ΕΧΕΚΡΑΤΗΣ. Αὐτός, ὦ Φαίδων, παρεγένου Σωκράτει 57
ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ ᾗ τὸ φάρμακον ἔπιεν ἐν τῷ δεσμωτηρίῳ,
ἢ ἄλλου του ἤκουσας ;

ΦΑΙΔΩΝ. Αὐτός, ὦ Ἐχέκρατες.

ΕΧ. Τί οὖν δή ἐστιν ἅττα εἶπεν ὁ ἀνὴρ πρὸ τοῦ θανά-
του ; καὶ πῶς ἐτελεύτα ; Ἡδέως γὰρ ἂν ἐγὼ ἀκούσαιμι· καὶ
γὰρ οὔτε τῶν πολιτῶν Φλειασίων οὐδεὶς πάνυ τι ἐπιχω-
ριάζει τὰ νῦν Ἀθήναζε, οὔτε τις ξένος ἀφῖκται χρόνου
συχνοῦ ἐκεῖθεν ὅστις ἂν ἡμῖν σαφές τι ἀγγεῖλαι οἷός τ᾽ ἦν b
περὶ τούτων, πλήν γε δὴ ὅτι φάρμακον πιὼν ἀποθάνοι.
Τῶν δὲ ἄλλων οὐδὲν εἶχε φράζειν.

ΦΑΙΔ. Οὐδὲ τὰ περὶ τῆς δίκης ἄρα ἐπύθεσθε ὃν τρόπον 58
ἐγένετο ;

ΕΧ. Ναί, ταῦτα μὲν ἡμῖν ἤγγειλέ τις. Καὶ ἐθαυμάζομέν
γε ὅτι, πάλαι γενομένης αὐτῆς, πολλῷ ὕστερον φαίνεται
ἀποθανών. Τί οὖν ἦν τοῦτο, ὦ Φαίδων ;

Τὰ τοῦ διαλόγου πρόσωπα· Ἐ. Φ. Ἀπολλόδωρος (quamuis silens) Σωκράτης Κέβης Σιμμίας Κρίτων ὁ τῶν ια´[ἕνδεκα W] ὑπηρέτης TWY : om. B.

57 a 2 τὸ φάρμακον ἔπιεν : ἔπ. τὸ φ. W || 6 ἐγὼ : om. TY || 7 Φλειασίων Burnet : Φλια. codd. || **b** 1 ἀγγεῖλαι : ἀπαγγ. W || ἦν : ᾖ TY || 3 εἶχε : -χεν B || **58 a** 1 ἄρα : ἀρα T ἆρα BY Plut. *De fato* 572 bc || ἐπύθεσθε : -θοντο Plut. *ibid.* || 5 οὖν : om. TY Plut. *ibid.*

Phédon. — Il y eut, dans son cas, Echécrate, une rencontre fortuite, celle du jour qui précéda le jugement avec le couronnement de la poupe du navire que les Athéniens envoient à Dèlos.

Échécrate. — Et qu'est-ce donc que ce navire?

Phédon. — C'est le navire sur lequel, selon la tradition d'Athènes, Thésée transporta jadis la *double septaine,* garçons
b et filles, qu'il conduisait en Crète. Il les sauva et se sauva lui-même[1]. Aussi, comme la Cité avait, dit-on, fait à Apollon le vœu, s'ils étaient cette fois sauvés, de diriger tous les ans un pèlerinage vers Dèlos, c'est ce pèlerinage annuel qu'on a toujours, depuis cet événement et jusqu'à maintenant, continué d'envoyer au Dieu. Donc, à partir du moment où l'on a commencé à s'occuper du pèlerinage, c'est une loi du pays que, tant qu'il dure, la Cité ne soit souillée par aucune mise à mort au nom du peuple jusqu'à l'arrivée du navire à Dèlos et son retour au port. Or c'est parfois une longue navigation, quand il arrive qu'elle soit contrariée par les vents. D'autre
c part, le pèlerinage est commencé du jour où le prêtre d'Apollon a couronné la poupe du navire, et il se trouva, vous ai-je dit, que cela eut lieu le jour qui précéda le jugement. C'est pour cela que Socrate eut beaucoup de temps à passer dans la prison, entre le jugement et la mort[2].

Échécrate. — Mais les circonstances de la mort elle-même, Phédon? Que s'est-il dit et fait? Quels furent ceux de ses fidèles qui se trouvèrent à ses côtés? Ou bien les Magistrats ne leur permirent-ils pas d'assister à sa fin, et celle-ci fut-elle, au contraire, sevrée d'amitié?

d Phédon. — Pas du tout! La vérité est que plusieurs y assistèrent, un bon nombre même.

Échécrate. — Tout cela, donc, empresse-toi de nous le rapporter avec toute la sûreté possible, à moins que par hasard tu n'aies quelque empêchement.

Phédon. — Non, vraiment, je n'ai rien à faire, et je vais tâcher de vous faire un récit détaillé. Aussi bien, me rappeler

1. C'est, tous les neuf ans, le tribut consenti par Athènes pour obtenir de Minos la fin de la guerre par laquelle celui-ci vengeait le meurtre de son fils. Le troisième tribut fut le dernier : en tuant le Minotaure, Thésée, avec lui-même, sauva les autres victimes

2. Trente jours, dit Xénophon, *Mémorables* IV 8, 2. Cf. 116 c.

ΦΑΙΔ. Τύχη τις αὐτῷ, ὦ Ἐχέκρατες, συνέβη· ἔτυχε
γὰρ τῇ προτεραίᾳ τῆς δίκης ἡ πρύμνα ἐστεμμένη τοῦ
πλοίου ὃ εἰς Δῆλον Ἀθηναῖοι πέμπουσι.

ΕΧ. Τοῦτο δὲ δὴ τί ἐστιν ;

ΦΑΙΔ. Τοῦτο ἔστι τὸ πλοῖον, ὥς φασιν Ἀθηναῖοι, ἐν ᾧ
Θησεύς ποτε εἰς Κρήτην τοὺς δὶς ἑπτὰ ἐκείνους
ᾤχετο ἄγων. Καὶ ἔσωσέ τε καὶ αὐτὸς ἐσώθη. Τῷ οὖν b
Ἀπόλλωνι εὔξαντο, ὡς λέγεται, τότε εἰ σωθεῖεν, ἑκάστου
ἔτους θεωρίαν ἀπάξειν εἰς Δῆλον· ἣν δὴ ἀεὶ καὶ νῦν ἔτι
ἐξ ἐκείνου κατ᾽ ἐνιαυτὸν τῷ θεῷ πέμπουσιν. Ἐπειδὰν οὖν
ἄρξωνται τῆς θεωρίας, νόμος ἐστὶ αὐτοῖς, ἐν τῷ χρόνῳ
τούτῳ, καθαρεύειν τὴν πόλιν καὶ δημοσίᾳ μηδένα ἀποκτιν-
νύναι, πρὶν ἂν εἰς Δῆλόν τε ἀφίκηται τὸ πλοῖον καὶ πάλιν
δεῦρο. Τοῦτο δ᾽ ἐνίοτε ἐν πολλῷ χρόνῳ γίγνεται, ὅταν
τύχωσιν ἄνεμοι ἀπολαβόντες αὐτούς. Ἀρχὴ δ᾽ ἐστὶ τῆς
θεωρίας ἐπειδὰν ὁ ἱερεὺς τοῦ Ἀπόλλωνος στέψῃ τὴν c
πρύμναν τοῦ πλοίου· τοῦτο δ᾽ ἔτυχεν, ὥσπερ λέγω, τῇ
προτεραίᾳ τῆς δίκης γεγονός. Διὰ ταῦτα καὶ πολὺς χρόνος
ἐγένετο τῷ Σωκράτει ἐν τῷ δεσμωτηρίῳ ὁ μεταξὺ τῆς
δίκης τε καὶ τοῦ θανάτου.

ΕΧ. Τί δὲ δὴ τὰ περὶ αὐτὸν τὸν θάνατον, ὦ Φαίδων ; τί
ἦν τὰ λεχθέντα καὶ πραχθέντα, καὶ τίνες οἱ παραγενόμενοι
τῶν ἐπιτηδείων τῷ ἀνδρί ; Ἢ οὐκ εἴων οἱ ἄρχοντες
παρεῖναι, ἀλλ᾽ ἔρημος ἐτελεύτα φίλων ;

ΦΑΙΔ. Οὐδαμῶς, ἀλλὰ παρῆσάν τινες, καὶ πολλοί γε. d

ΕΧ. Ταῦτα δὴ πάντα προθυμήθητι ὡς σαφέστατα ἡμῖν
ἀπαγγεῖλαι, εἰ μή τίς σοι ἀσχολία τυγχάνει οὖσα.

ΦΑΙΔ. Ἀλλὰ σχολάζω γε, καὶ πειράσομαι ὑμῖν διηγή-
σασθαι. Καὶ γὰρ τὸ μεμνῆσθαι Σωκράτους καὶ αὐτὸν

a 8 πέμπουσι : πέμπ. κατ᾽ ἔτος B^2 (i. m.) W || 10 τοῦτο : τοῦτ᾽ B || 11 Θησεύς ποτε : π. Θ. W || b 2 εὔξαντο : ηὔξ. W || 7 τε : om. TY || 9 ἀπολαβόντες : -βαλόντες Y || c 3 γεγονός : -νώς Y || 6 δὲ : δαὶ B^2 (em.) T || τί : τίνα B^2W || 7 pr. καὶ : ἢ B^2 (s. u.) || d 1 ἀλλὰ παρῆσαν τινές ; Echecrati, καὶ πολλοί γε Phaedoni, tribuunt B^2TWY || 4 γε : τε Y.

Socrate, soit que j'en parle moi-même ou que j'écoute un autre, il n'y a rien pour moi qui soit jamais plus doux !

ÉCHÉCRATE. — Eh bien ! Phédon, ceux qui vont t'écouter, tu les trouves à leur tour dans de pareilles dispositions. Sur ce, tâche d'être exact autant que tu le pourras et de ne rien passer.

Le récit.

e PHÉDON. — C'est un fait, mes impressions à moi furent bien singulières pendant que j'étais à ses côtés. Et en effet, à l'idée que j'assistais à la mort d'un homme auquel j'étais attaché, ce n'était pas de la pitié qui me gagnait. Car c'était un homme heureux que j'avais sous les yeux, Échécrate : heureux dans sa façon de se comporter comme dans son langage, tant il y avait dans sa fin de tranquille noblesse. A ce point qu'il me donnait le sentiment, lui qui pourtant allait vers la demeure d'Hadès, de ne point y aller sans un concours divin, mais de plutôt devoir trouver là-bas, une fois qu'il y serait rendu, une félicité comme personne jamais n'en a connue ! Voilà donc pour-
59 quoi nulle impression de pitié, absolument, ne me gagnait, comme il eût pu sembler naturel chez le témoin d'un deuil. Mais ce n'était pas non plus le plaisir accoutumé de nos heures de philosophie, puisqu'aussi bien tel était, alors même, la nature de notre entretien. La vérité, c'est qu'il y avait dans mes impressions quelque chose de déconcertant, un mélange inouï, fait à la fois de plaisir et de peine, de peine quand je songeais que ce serait tout à l'heure l'instant de sa fin ! Et nous tous, qui étions là présents, nous étions à peu près dans les mêmes dispositions, tantôt riant, parfois au contraire pleurant ; l'un de nous, même, plus que tout autre :
b c'était Apollodore[1]. Tu sais en effet, je pense, quel homme c'est et quelle est sa manière.

ÉCHÉCRATE. — Si je le sais !

PHÉDON. — C'était donc chez lui la plénitude de cet état ; mais j'étais moi-même dans une pareille agitation, ainsi que les autres.

ÉCHÉCRATE. — Ceux qui se trouvèrent alors à ses côtés, Phédon, quels étaient-ils ?

PHÉDON. — En outre du susdit Apollodore, il y avait là,

1. De Phalère, célèbre par le fanatisme de son culte pour Socrate

λέγοντα καὶ ἄλλου ἀκούοντα ἔμοιγε ἀεὶ πάντων ἥδιστον.

ΕΧ. Ἀλλὰ μήν, ὦ Φαίδων, καὶ τοὺς ἀκουσομένους γε τοιούτους ἑτέρους ἔχεις. Ἀλλὰ πειρῶ ὡς ἂν δύνῃ ἀκριβέστατα διεξελθεῖν πάντα.

ΦΑΙΔ. Καὶ μὴν ἔγωγε θαυμάσια ἔπαθον παραγενόμενος. e
Οὔτε γάρ, ὡς θανάτῳ παρόντα με ἀνδρὸς ἐπιτηδείου,
ἔλεος εἰσῄει· εὐδαίμων γάρ μοι ἀνὴρ ἐφαίνετο, ὦ Ἐχέκρατες, καὶ τοῦ τρόπου καὶ τῶν λόγων, ὡς ἀδεῶς καὶ γενναίως ἐτελεύτα· ὥστε μοι ἐκεῖνον παρίστασθαι, μηδ' εἰς Ἅιδου ἰόντα, ἄνευ θείας μοίρας ἰέναι, ἀλλὰ καὶ ἐκεῖσε ἀφικόμενον εὖ πράξειν, εἴπερ τις πώποτε καὶ ἄλλος. Διὰ
δὴ ταῦτα οὐδὲν πάνυ μοι ἐλεεινὸν εἰσῄει, ὡς εἰκὸς ἂν 59
δόξειεν εἶναι παρόντι πένθει, οὔτε αὖ ἡδονὴ ὡς ἐν φιλοσοφίᾳ ἡμῶν ὄντων ὥσπερ εἰώθειμεν, καὶ γὰρ οἱ λόγοι τοιοῦτοί τινες ἦσαν. Ἀλλ' ἀτεχνῶς ἄτοπόν τί μοι πάθος παρῆν καί τις ἀήθης κρᾶσις, ἀπό τε τῆς ἡδονῆς συγκεκραμένη ὁμοῦ καὶ ἀπὸ τῆς λύπης, ἐνθυμουμένῳ ὅτι αὐτίκα ἐκεῖνος ἔμελλε τελευτᾶν. Καὶ πάντες οἱ παρόντες σχεδόν τι οὕτω διεκείμεθα, τοτὲ μὲν γελῶντες, ἐνίοτε δὲ δακρύοντες, εἷς δὲ ἡμῶν καὶ διαφερόντως, Ἀπολλόδωρος· οἶσθα
γάρ που τὸν ἄνδρα καὶ τὸν τρόπον αὐτοῦ. b

ΕΧ. Πῶς γὰρ οὔ;

ΦΑΙΔ. Ἐκεῖνός τε τοίνυν παντάπασιν οὕτως εἶχεν, καὶ αὐτὸς ἔγωγε ἐτεταράγμην καὶ οἱ ἄλλοι.

ΕΧ. Ἔτυχον δέ, ὦ Φαίδων, τίνες παραγενόμενοι;

ΦΑΙΔ. Οὗτός τε δὴ ὁ Ἀπολλόδωρος τῶν ἐπιχωρίων

d 6 ἥδιστον : -ιον B² (i. m.) || 8 ἑτέρους : ἑταίρ. W || 9 διεξελθεῖν : διελθ. TY Thom. M. || **e** 3 ἀνὴρ : ὁ ἀ. TY || ἐφαίνετο : ἐφ. εἶναι B² (s. u.) W || 4 τῶν λόγων B² (ων ων s. u.) : τοῦ λόγου BT² (ου ου s. u.) || 5 ὥστε μοι ἐκεῖνον παρίστασθαι T² (transp.) : ὥστ' ἔμοιγε π. ἐκ. W ὥστε μοι π. ἐκ. TY Thom. M. || 6 ἰέναι : fort. εἶναι, cf. Plut. *An uitios.* etc. 499 b θ. ἄ. μ. ἐσόμενον || καὶ ἐκεῖσε : κἀκ. W || **59 a** 1 ἐλεεινὸν : ἐλει. Burnet || 3 εἰώθειμεν : -θεμεν *id.* || 6 ἀπὸ : om. TY || 8 οὕτω : -ως TWY || τοτὲ μὲν : ὁτὲ μ. B (em. ?) τὸ μ. W ποτὲ γὰρ Y || **b** 5 παραγενόμενοι : π. τῶν γνωρίμων κ. οἰκείων G. Lacapen.

de son pays, Critobule avec son père, et aussi Hermogène, Épigène, Eschine, Antisthène. Il y avait encore Ctèsippe de Péanie, Ménexène et quelques autres du pays. Platon, je crois, était malade.

c ÉCHÉCRATE. — Des étrangers étaient présents ?

PHÉDON. — Oui, notamment Simmias le Thébain, Cébès et Phédondès ; puis, de Mégare, Euclide et Terpsion.

ÉCHÉCRATE. — Dis-moi, Aristippe et Cléombrote étaient bien à ses côtés ?

PHÉDON. — Eh non ! Ils étaient en effet, disait-on, à Égine.

ÉCHÉCRATE. — Personne d'autre n'était là ?

PHÉDON. — Ce sont à peu près, je crois, tous ceux qui étaient à ses côtés.

ÉCHÉCRATE. — Bien ; et maintenant, dis, de quoi parla-t-on ?

PHÉDON. — C'est en prenant les choses du commencement que, toutes, je vais tâcher de te les raconter en détail. Sache
d donc qu'aucun des jours précédents nous n'avions manqué à notre habitude de nous retrouver, les autres et moi, auprès de Socrate. Notre rendez-vous était, au point du jour, le tribunal où avait eu lieu le jugement ; car il était proche de la prison. Nous attendions ainsi chaque matin que la prison eût été ouverte, en nous entretenant les uns avec les autres. Elle ne s'ouvrait pas en effet de bonne heure ; mais, dès qu'on l'avait ouverte, nous pénétrions auprès de Socrate, et souvent nous passions toute la journée avec lui. Comme de juste, ce jour-là, nous nous étions donné rendez-vous de meilleure heure. Car la veille, en sortant au soir de la prison,
e nous avions appris que le navire était revenu de Dèlos. Nous nous étions donc donné le mot pour arriver d'aussi bonne heure que possible à l'endroit habituel. A notre arrivée, le portier, sortant à notre rencontre (c'était celui qui avait coutume de nous répondre), nous dit de rester là et d'attendre, pour nous présenter, qu'il nous y eût invités : « C'est, nous

(*Banquet*, début, et *Apologie* 34 a, n.). Critobule, très fier de sa beauté, est le fils de Criton. Hermogène est un frère pauvre du riche Callias (*Protagoras*) et l'un des interlocuteurs du *Cratyle* : c'est de lui que Xénophon dit tenir son information sur le procès et la mort de Socrate. Sur Epigène, voir l'*Apologie*, p. 162, n. 3. Ctèsippe de Péanie est d'après l'*Euthydème* un jeune homme plein d'entrain et de fougue ; il figure dans *Lysis* avec son cousin Ménexène, dont un dialogue de

παρῆν καὶ Κριτόβουλος καὶ ὁ πατὴρ αὐτοῦ, καὶ ἔτι Ἑρμογένης καὶ Ἐπιγένης καὶ Αἰσχίνης καὶ Ἀντισθένης· ἦν δὲ καὶ Κτήσιππος ὁ Παιανιεὺς καὶ Μενέξενος καὶ ἄλλοι τινὲς τῶν ἐπιχωρίων. Πλάτων δὲ οἶμαι ἠσθένει.

ΕΧ. Ξένοι δέ τινες παρῆσαν ; c

ΦΑΙΔ. Ναί, Σιμμίας τέ γε ὁ Θηβαῖος καὶ Κέβης καὶ Φαιδώνδης, καὶ Μεγαρόθεν Εὐκλείδης τε καὶ Τερψίων.

ΕΧ. Τί δέ ; Ἀρίστιππος καὶ Κλεόμβροτος παρεγένοντο ;

ΦΑΙΔ. Οὐ δῆτα· ἐν Αἰγίνῃ γὰρ ἐλέγοντο εἶναι.

ΕΧ. Ἄλλος δέ τις παρῆν ;

ΦΑΙΔ. Σχεδόν τι οἶμαι τούτους παραγενέσθαι.

ΕΧ. Τί οὖν δή ; τίνες φῂς ἦσαν οἱ λόγοι ;

ΦΑΙΔ. Ἐγώ σοι ἐξ ἀρχῆς πάντα πειράσομαι διηγήσα-
σθαι. Ἀεὶ γὰρ δὴ καὶ τὰς πρόσθεν ἡμέρας εἰώθειμεν d
φοιτᾶν καὶ ἐγὼ καὶ οἱ ἄλλοι παρὰ τὸν Σωκράτη, συλλεγόμενοι ἕωθεν εἰς τὸ δικαστήριον ἐν ᾧ καὶ ἡ δίκη ἐγένετο· πλησίον γὰρ ἦν τοῦ δεσμωτηρίου. Περιεμένομεν οὖν ἑκάστοτε ἕως ἀνοιχθείη τὸ δεσμωτήριον, διατρίβοντες μετ' ἀλλήλων. Ἀνεῴγετο γὰρ οὐ πρῴ· ἐπειδὴ δὲ ἀνοιχθείη, εἰσῇμεν παρὰ τὸν Σωκράτη καὶ τὰ πολλὰ διημερεύομεν μετ' αὐτοῦ. Καὶ δὴ καὶ τότε πρῳαίτερον συνελέγημεν· τῇ γὰρ προτεραίᾳ, ἐπειδὴ ἐξήλθομεν ἐκ τοῦ δεσμωτηρίου
ἑσπέρας, ἐπυθόμεθα ὅτι τὸ πλοῖον ἐκ Δήλου ἀφιγμένον εἴη. e
Παρηγγείλαμεν οὖν ἀλλήλοις ἥκειν ὡς πρῳαίτατα εἰς τὸ εἰωθός. Καὶ ἥκομεν, καὶ ἡμῖν ἐξελθὼν ὁ θυρωρός, ὅσπερ εἰώθει ὑπακούειν, εἶπεν ἐπιμένειν καὶ μὴ πρότερον παριέναι ἕως ἂν αὐτὸς κελεύσῃ· « Λύουσι γάρ, ἔφη, οἱ

b 7 Κριτόβουλος : ὁ Κ. BW ‖ αὐτοῦ (et Proclus cf. *in Tim.* 8 b) : αὐτ. Κρίτων. B² (i. m.) WY² (s. u.) ‖ 9 Παιανιεὺς : -νιὰς W ‖ **c** 1 δέ T² (s. u.) : om. T ‖ 2 τέ : om. W et B² (uel γε) ‖ 3 Φαιδώνδης B² : -ωνίδης BW ‖ 4 δέ : δαί B²T ‖ παρεγένοντο : -νετο Y ‖ **d** 1 εἰώθειμεν : -θεμεν Burnet ‖ 6 ἀνεῴγετο : -γνυτο W ‖ 7 εἰσῇμεν Heindorf : εἰσῄειμεν BW ᾖμεν T ᾔειμεν Y ‖ 8 πρῳαίτερον : πρῴτ. T ‖ συνελέγημεν : ξυν. W ‖ 9 προτεραίᾳ Hermann : π. ἡμέρᾳ codd. ‖ **e** 3 ὅσπερ : ὅστις B² (i. m.) W ‖ 4 ἐπιμένειν : περι. BW.

dit-il, qu'on est en train de détacher Socrate, et les Onze[1], de lui signifier que ce jour est celui de sa fin. » Sur quoi, il ne tarda guère à arriver et il nous invita à pénétrer.

Nous pénétrons donc et trouvons, avec Socrate qu'on ve-
60 nait de détacher, Xanthippe (tu n'es pas sans la connaître !) qui tenait leur petit enfant et était assise contre son mari. Dès que Xanthippe nous eut aperçus, ce furent des malédictions et des discours tout à fait dans le genre habituel aux femmes : « Voici, Socrate, la dernière fois que s'entretiendront avec toi ceux qui te sont attachés, et toi avec eux ! » Socrate jeta un coup d'œil du côté de Criton : « Criton, dit-il, qu'on l'emmène à la maison ! » Et, tandis que l'emmenaient quelques-uns des gens de Criton, elle hurlait en se frappant la poitrine[2].

Socrate parle. Plaisir et douleur.

b Quant à Socrate, il s'était assis sur son lit et, ayant replié sa jambe, de la main il se la frottait dur, puis tout en la frottant il disait : « Comme c'est une chose déconcertante d'apparence, amis, ce que les hommes appellent l'agréable ! Quel merveilleux rapport il y a entre sa nature et ce qu'on juge être son contraire, le pénible ! Être simultanément présents côte à côte dans l'homme, tous deux s'y refusent ; mais qu'on poursuive l'un et qu'on l'attrape, on est presque contraint d'attraper toujours l'autre aussi, comme si c'était à une tête unique que fût attachée leur double nature ! Il me paraît, ajouta-t-il,
c qu'Ésope, s'il avait pensé à cela, aurait pu en composer une fable : La Divinité, désirant mettre un terme à leurs luttes, mais n'y réussissant pas, leur attacha ensemble leurs deux têtes réunies ; voilà pourquoi, où se présente l'un, c'est l'autre ensuite qui vient derrière. C'est comme cela en effet que la chose me paraît à moi-même : à cause de la chaîne, il y

Platon porte le nom. Un entretien de Terpsion avec Euclide sert d'introduction au *Théétète*. Cléombrote, d'après Callimaque (*Epigr.* 23), se serait tué d'avoir lu le *Phédon* : simple glose d'un érudit qui sur lui n'en savait sans doute pas plus que nous. Pour les autres, voir Notice, p. IX-XV, XIX sq.

1. Leurs fonctions sont judiciaires et pénitentiaires (Aristote, *Const. Athen.* 52, 1).

2. Ce n'est pas la mégère de Xénophon ou de la *Chreia* cynique, mais une femme incapable de modérer l'expression de ses sentiments.

ἕνδεκα Σωκράτη καὶ παραγγέλλουσιν ὅπως ἂν τῇδε τῇ
ἡμέρᾳ τελευτᾷ. » Οὐ πολὺν δ' οὖν χρόνον ἐπισχὼν ἧκε καὶ
ἐκέλευεν ἡμᾶς εἰσιέναι.

Εἰσιόντες οὖν κατελαμβάνομεν τὸν μὲν Σωκράτη ἄρτι
λελυμένον, τὴν δὲ Ξανθίππην (γιγνώσκεις γάρ) ἔχουσάν τε 60
τὸ παιδίον αὐτοῦ καὶ παρακαθημένην. Ὡς οὖν εἶδεν ἡμᾶς
ἡ Ξανθίππη, ἀνευφήμησέ τε καὶ τοιαῦτ' ἄττα εἶπεν οἷα
δὴ εἰώθασιν αἱ γυναῖκες, ὅτι· « Ὦ Σώκρατες, ὕστατον δή
σε προσεροῦσι νῦν οἱ ἐπιτήδειοι καὶ σὺ τούτους. » Καὶ ὁ
Σωκράτης, βλέψας εἰς τὸν Κρίτωνα, « Ὦ Κρίτων », ἔφη,
« ἀπαγέτω τις αὐτὴν οἴκαδε. » Καὶ ἐκείνην μὲν ἀπῆγόν
τινες τῶν τοῦ Κρίτωνος, βοῶσάν τε καὶ κοπτομένην.

Ὁ δὲ Σωκράτης ἀνακαθιζόμενος εἰς τὴν κλίνην συνέ- b
καμψέ τε τὸ σκέλος καὶ ἐξέτριψε τῇ χειρί, καὶ τρίβων
ἅμα· « Ὡς ἄτοπον, ἔφη, ὦ ἄνδρες, ἔοικέ τι εἶναι τοῦτο ὃ
καλοῦσιν οἱ ἄνθρωποι ἡδύ· ὡς θαυμασίως πέφυκε πρὸς τὸ
δοκοῦν ἐναντίον εἶναι, τὸ λυπηρόν. Τὸ ἅμα μὲν αὐτὼ μὴ
ἐθέλειν παραγίγνεσθαι τῷ ἀνθρώπῳ, ἐὰν δέ τις διώκῃ τὸ
ἕτερον καὶ λαμβάνῃ, σχεδόν τι ἀναγκάζεσθαι ἀεὶ λαμβάνειν
καὶ τὸ ἕτερον, ὥσπερ ἐκ μιᾶς κορυφῆς ἡμμένω δύ' ὄντε.
Καί μοι δοκεῖ, ἔφη, εἰ ἐνενόησεν αὐτὰ Αἴσωπος, μῦθον ἂν c
συνθεῖναι, ὡς ὁ θεός, βουλόμενος αὐτὰ διαλλάξαι πολε-
μοῦντα, ἐπειδὴ οὐκ ἐδύνατο, συνῆψεν εἰς ταὐτὸν αὐτοῖς
τὰς κορυφάς· καὶ διὰ ταῦτα ᾧ ἂν τὸ ἕτερον παραγένηται,
ἐπακολουθεῖ ὕστερον καὶ τὸ ἕτερον. Ὥσπερ οὖν καὶ
αὐτῷ μοι ἔοικεν· ἐπειδὴ ὑπὸ τοῦ δεσμοῦ ἦν ἐν τῷ σκέλει

e 7 τελευτᾷ : -τήσῃ BW || 8 ἐκέλευεν : -σεν W || 9 εἰσιόντες : -ελθόντες B[2] (em.) W || **60 a** 1 γιγνώσκεις : γινώσκεις BWY || 3 ἀνευφήμησε : ἀνηυφ. Burnet || ἄττα : om. TWY || 7 αὐτὴν : ταύτην TWY || **b** 1 εἰς W[2] (s. u.) : ἐπὶ B[2] (s. u.) T[2] (i. m.) WY || 2 ἐξέτριψε : ἔτριψε TY || 3 τι (et Thom. M.) : om. W Stob. || 5 τὸ ἅμα : τῷ ἅ. B[2]T[2] (ω s. u.) Stob. || αὐτὼ (et Stob[n].) : -τὰ Y || 6 ἐθέλειν : θέλειν W Stob. || 7 ἀεὶ (et Stob.) : ante ἀναγκάζ. W om. B || 8 ἡμμένω (et Stob.) : συνημμ. BW || **c** 3 ἐδύνατο (et Stob.) : ἠδ. W || συνῆψεν : ξυν. W || εἰς ταὐτὸν : om. Stob[n]. || αὐτοῖς : -τῶν TY Stob. || 4 ᾧ : ὧν Stob. || 6 αὐτῷ (et Stob[n]. καὐτῷ) : -τὸ W || σκέλει (et Stob.) : σκ. πρότερον B[2] (i. m.) W.

avait dans ma jambe la douleur, et voici maintenant qu'arrive, venant derrière elle, le plaisir ! »

Socrate poète.

Cébès interrompit : « Par Zeus ! je te sais gré, Socrate, de m'en avoir fait sou-
d venir : à propos en effet de ces compositions de ta façon, où tu as soumis au mètre chanté les contes d'Ésope et l'hymne à Apollon, on m'a demandé déjà de divers côtés, et en particulier avant-hier Évènus[1], dans quelle pensée depuis ton arrivée ici tu les avais faites, toi qui jusqu'alors n'avais jamais rien composé. Si donc tu te soucies que je sois en état de répondre à Évènus, quand de nouveau il m'interrogera (car je sais bien qu'il me le demandera !), parle, que faudra-t-il lui dire ? — Eh bien ! Cébès, dis-lui donc la vérité, répliqua-t-il : ce n'est pas dans le dessein de lui faire concurrence, et pas davantage à ses compositions, que j'ai com-
e posé celles-là : je le savais, c'eût été difficile ! Mais c'était par rapport à certains songes, dont je tentais ainsi de savoir ce qu'ils voulaient dire, et par scrupule religieux au cas où, somme toute, leurs prescriptions répétées à mon adresse[2] se rapporteraient à l'exercice de cette sorte de musique. Voici en effet ce qui en était. Maintes fois m'a visité le même songe au cours de ma vie ; ce n'était pas toujours par la même vision qu'il se manifestait, mais ce qu'il disait était invariable : « Socrate, prononçait-il, c'est à composer en musique « que tu dois travailler ! » Et, ma foi, ce que justement je faisais au temps passé, je m'imaginais que c'était à cela que m'exhortait et m'incitait le songe : comme on encourage les
61 coureurs, ainsi, pensais-je, le songe m'incite à persévérer dans mon action, qui est de composer en musique ; y a-t-il en effet plus haute musique que la philosophie, et n'est-ce pas là ce que, moi, je fais ? Mais voici maintenant qu'après mon jugement la fête du Dieu a fait obstacle à ma mort. Ce qu'il faut, pensai-je alors, c'est, au cas où ce que me prescrit si souvent le songe serait, en somme, cette espèce commune de composition musicale, c'est ne pas lui désobéir, c'est plutôt composer ; il est plus sûr en effet de ne point m'en aller avant d'avoir

1. De Paros, Sophiste (cf. *Apol.* 20 b, *Phèdre* 267 a) ; ce qui a subsisté de ses vers est suspect. De même pour ceux de Socrate (Diog. Laërce II, 42).

2. Un songe est une requête des dieux : impie qui n'y répond pas.

τὸ ἀλγεινόν, ἥκειν δὴ φαίνεται ἐπακολουθοῦν τὸ ἡδύ. »
Ὁ οὖν Κέβης ὑπολαβών· « Νὴ τὸν Δία, ὦ Σώκρατες,
ἔφη, εὖ γ' ἐποίησας ἀναμνήσας με. Περὶ γάρ τοι τῶν
ποιημάτων, ὧν πεποίηκας ἐντείνας τοὺς τοῦ Αἰσώπου d
λόγους καὶ τὸ εἰς τὸν Ἀπόλλω προοίμιον, καὶ ἄλλοι τινές
με ἤδη ἤροντο, ἀτὰρ καὶ Εὔηνος πρῴην, ὅτι ποτὲ δια-
νοηθείς, ἐπειδὴ δεῦρο ἦλθες, ἐποίησας αὐτά πρότερον
οὐδὲν πώποτε ποιήσας. Εἰ οὖν τί σοι μέλει τοῦ ἔχειν ἐμὲ
Εὐήνῳ ἀποκρίνασθαι ὅταν με αὖθις ἐρωτᾷ, εὖ οἶδα γὰρ ὅτι
ἐρήσεται, εἰπὲ τί χρὴ λέγειν. — Λέγε τοίνυν, ἔφη, αὐτῷ, ὦ
Κέβης, τἀληθῆ, ὅτι οὐκ ἐκείνῳ βουλόμενος οὐδὲ τοῖς
ποιήμασιν αὐτοῦ ἀντίτεχνος εἶναι ἐποίησα ταῦτα, ᾖδειν
γὰρ ὡς οὐ ῥᾴδιον εἴη, ἀλλ' ἐνυπνίων τινῶν ἀποπειρώμενος e
τί λέγοι καὶ ἀφοσιούμενος, εἰ ἄρα πολλάκις ταύτην τὴν
μουσικήν μοι ἐπιτάττοι ποιεῖν. Ἦν γὰρ δὴ ἄττα τοιάδε.
Πολλάκις μοι φοιτῶν τὸ αὐτὸ ἐνύπνιον ἐν τῷ παρελθόντι
βίῳ, ἄλλοτ' ἐν ἄλλῃ ὄψει φαινόμενον, τὰ αὐτὰ δὲ λέγον·
« Ὦ Σώκρατες », ἔφη, « μουσικὴν ποίει καὶ ἐργάζου. »
Καὶ ἐγὼ, ἔν γε τῷ πρόσθεν χρόνῳ, ὅπερ ἔπραττον, τοῦτο
ὑπελάμβανον αὐτό μοι παρακελεύεσθαί τε καὶ ἐπικελεύειν,
ὥσπερ οἱ τοῖς θέουσι διακελευόμενοι, καὶ ἐμοὶ οὕτω τὸ 61
ἐνύπνιον ὅπερ ἔπραττον τοῦτο ἐπικελεύειν, μουσικὴν
ποιεῖν, ὡς φιλοσοφίας μὲν οὔσης μεγίστης μουσικῆς, ἐμοῦ
δὲ τοῦτο πράττοντος. Νῦν δ' ἐπειδὴ ἥ τε δίκη ἐγένετο καὶ
ἡ τοῦ θεοῦ ἑορτὴ διεκώλυέ με ἀποθνῄσκειν, ἔδοξε χρῆναι,
εἰ ἄρα πολλάκις μοι προστάττοι τὸ ἐνύπνιον ταύτην τὴν
δημώδη μουσικὴν ποιεῖν, μὴ ἀπειθῆσαι αὐτῷ ἀλλὰ ποιεῖν·
ἀσφαλέστερον γὰρ εἶναι μὴ ἀπιέναι πρὶν ἀφοσιώσασθαι

c 7 ἀλγεινόν : ἀλγεῖν TY Stob. || 9 γ' ἐποίησας : γε πεποίηκας W || **d** 6 ἀποκρίνασθαι : -νεσθαι TY || ἐρωτᾷ : ἔρηται B^2 (i. m.) T^2 (η αι s. u.) W || 7 χρὴ : χρή με B^2 (s. u.) W || 9 ᾔδειν : ᾔδη Burnet || **e** 1 ὡς : ὡς ὅτι B || 2 λέγοι T^2 (em.) : -γει B^2 (i. m.) T -γειν BW || ἄρα B^2 (s. u.) : om. B || 3 ἐπιτάττοι : -ττει W || 5 ἄλλοτ' : -τε WY || **61 a** 4 δ' : δὲ W || 8 εἶναι : εἶ. ἐνόμιζον (s. u.) B^2 W || πρὶν : πρότερον (i. m.) π. ἂν (s. u.) B^2 W.

satisfait à ce scrupule religieux par la composition de tels
b poèmes et en obéissant au songe. Et voilà comment ma première composition a été pour le Dieu dont se présentait la fête votive. Puis, après avoir servi le Dieu, je me dis qu'un poète devait, pour être vraiment poète, prendre pour matière des mythes, mais non des arguments, et aussi que la « mythologie » n'était pas mon fait ! C'est pour cela justement que les mythes à ma portée, ces fables d'Ésope que je savais par cœur, ce sont ceux-là que j'ai pris pour matière, au hasard de la rencontre. Ainsi donc voilà ce que tu devras, Cébès, expliquer à Évènus. Donne-lui aussi mon salut, et en outre le conseil, s'il est sage, de se mettre à ma poursuite le plus
c vite qu'il pourra ! Quant à moi, je m'en vais, paraît-il, aujourd'hui même, puisque les Athéniens m'y invitent. »

Première partie. L'attitude du philosophe à l'égard de la mort : le suicide.

Alors Simmias : « La belle exhortation, Socrate, que voilà pour Évènus ! Souvent déjà, en effet, j'ai eu occasion de rencontrer le personnage, et sans doute, à en juger par mon expérience, ne mettra-t-il nulle bonne volonté à écouter ton conseil ! — Hé quoi ! repartit Socrate, Évènus ne serait-il point philosophe ? — Il l'est, je pense, dit Simmias. — Alors il ne demandera pas mieux, lui Évènus, et aussi bien quiconque prend à cette affaire la part qu'elle mérite. Toutefois, il ne se fera probablement pas violence à lui-même. Car c'est, dit-on, chose qui
d n'est point permise. » Ce disant, il laissa retomber ses jambes à terre, et dès lors c'est assis de la sorte qu'il continua l'entretien.

Là-dessus, Cébès lui posa cette question : « Comment peux-tu dire, Socrate, que ce n'est point chose permise de se faire à soi-même violence et, d'autre part, que le philosophe ne demande pas mieux que de suivre celui qui meurt ? — Quoi ? Cébès, n'avez-vous pas été instruits sur ce genre de questions, Simmias et toi, vous qui avez vécu auprès de Philolaüs[1] ? — Non, rien du moins de précis, Socrate. — Pourtant, moi aussi, c'est bien par ouï-dire que j'en parle, et, à coup sûr, ce que j'ai bien pu apprendre ainsi, rien non plus n'empêche qu'on le dise. Peut-être

1. Chassé de l'Italie, il avait fondé à Thèbes un groupe pythagorique.

ποιήσαντα ποιήματα καὶ πειθόμενον τῷ ἐνυπνίῳ. Οὕτω δὴ b
πρῶτον μὲν εἰς τὸν θεὸν ἐποίησα, οὗ ἦν ἡ παροῦσα θυσία· μετὰ δὲ τὸν θεόν, ἐννοήσας ὅτι τὸν ποιητὴν δέοι, εἴπερ μέλλοι ποιητὴς εἶναι, ποιεῖν μύθους ἀλλ' οὐ λόγους, καὶ αὐτὸς οὐκ ἦ μυθολογικός, διὰ ταῦτα δὴ οὓς προχείρους εἶχον μύθους, καὶ ἠπιστάμην τοὺς Αἰσώπου, τούτους ἐποίησα οἷς πρώτοις ἐνέτυχον. Ταῦτα οὖν, ὦ Κέβης, Εὐήνῳ φράζε, καὶ ἐρρῶσθαι, καί, ἂν σωφρονῇ, ἐμὲ διώκειν ὡς τάχιστα. Ἄπειμι δέ, ὡς ἔοικε, τήμερον· κελεύουσι γὰρ Ἀθηναῖοι. » c

Καὶ ὁ Σιμμίας· « Οἷον παρακελεύῃ, ἔφη, τοῦτο, ὦ Σώκρατες, Εὐήνῳ. Πολλὰ γὰρ ἤδη ἐντετύχηκα τῷ ἀνδρί· σχεδὸν οὖν, ἐξ ὧν ἐγὼ ᾔσθημαι, οὐδ' ὁπωστιοῦν σοι ἑκὼν εἶναι πείσεται. — Τί δέ ; ἦ δ' ὅς, οὐ φιλόσοφος Εὔηνος ; — Ἔμοιγε δοκεῖ, ἔφη ὁ Σιμμίας. — Ἐθελήσει τοίνυν καὶ Εὔηνος καὶ πᾶς ὅτῳ ἀξίως τούτου τοῦ πράγματος μέτεστιν. Οὐ μέντοι ἴσως βιάσεται αὑτόν· οὐ γάρ φασι θεμιτὸν εἶναι. » Καὶ ἅμα λέγων ταῦτα καθῆκε τὰ σκέλη ἐπὶ τὴν γῆν, καὶ καθεζόμενος οὕτως ἤδη τὰ λοιπὰ διελέγετο. d

Ἤρετο οὖν αὐτὸν ὁ Κέβης· « Πῶς τοῦτο λέγεις, ὦ Σώκρατες, τὸ μὴ θεμιτὸν εἶναι ἑαυτὸν βιάζεσθαι, ἐθέλειν δ' ἂν τῷ ἀποθνῄσκοντι τὸν φιλόσοφον ἕπεσθαι ; — Τί δέ, ὦ Κέβης ; οὐκ ἀκηκόατε, σύ τε καὶ Σιμμίας, περὶ τῶν τοιούτων, Φιλολάῳ συγγεγονότες ; — Οὐδέν γε σαφές, ὦ Σώκρατες. — Ἀλλὰ μὴν καὶ ἐγὼ ἐξ ἀκοῆς περὶ αὐτῶν λέγω· ἃ μὲν οὖν τυγχάνω ἀκηκοὼς φθόνος οὐδεὶς λέγειν· καὶ γὰρ ἴσως καὶ μάλιστα πρέπει μέλλοντα ἐκεῖσε ἀποδημεῖν

b 1 καί : om. WY, exp. T[2] || πειθόμενον T[2] (em. ut uid.) : πιθό. T || 4 μέλλοι (et Proclus) : -λλει Y || 5 ἦ T[2] (ν exp.) (et Phot. *Lex.*) : ἦν B[2] (ν s. u.) TWY || δή : om. TY || 6 μύθους : post ἠπιστάμην B[2] (transp.) TWY || τούτους : -των TY || 8 ἄν : ἐὰν W || ὡς τάχιστα : om. TY || **c** 2 παρακελεύῃ : -εύει BTW || 4 σοι : ἄν σοι TY || 5 εἶναι : ἰέναι W[2] (s. u.) || δέ : δαί B[2] (em.) TY || 6 τοίνυν : τ. ἔφη B[2] (i. m.) || 7 ἀξίως T[2] (em. et ω s. u.) : ἄξιος T || 8 μέντοι (et Ol.) : μ. γε B[2] (s. u.) W || αὑτόν : ἑαυ. W || 9 σκέλη (et Ol.) : σ. ἀπὸ τῆς κλίνης T[2] (i. m.) WY || **d** 4 δέ : δαί B[2] (em.) Y[2] (αι s. u.) || 6 σαφές : -ῶς B.

même en effet est-ce, tout particulièrement, à qui doit là-bas
e faire un voyage qu'il sied d'entreprendre une enquête sur le voyage en ce lieu, et de conter dans un mythe ce que nous croyons qu'il est. Hé oui ! que pourrait-on faire d'autre dans le temps qui nous sépare du coucher du soleil[1] ? — Dis-nous donc, Socrate, sous quel rapport enfin on peut bien nier que ce soit chose permise de se donner à soi-même la mort ? Déjà, il est vrai, j'ai moi-même (c'est ce que tout à l'heure tu demandais) entendu dire à Philolaüs quand il séjournait chez nous, et déjà aussi à certains autres, que c'est une chose qu'on ne doit pas faire. Mais rien de précis là-dessus ne m'a jamais été enseigné par personne.

62 — Allons, dit-il, mettons-nous-y de bon cœur ! Il est possible en effet, après tout, que je t'apprenne quelque chose, probable cependant que ceci te doive paraître merveilleux : pourquoi n'y a-t-il que ce cas, entre tous, qui soit simple, qui ne comporte jamais pour l'homme, à la façon des autres, aucune question, selon les temps et selon les personnes, de savoir s'il vaut mieux être mort que de vivre ? Et puisqu'il y a des gens pour qui d'un autre côté il vaut mieux d'être morts, oui, il te paraît probablement merveilleux que ce soit de leur part une impiété de se procurer à eux-mêmes ce bienfait, et qu'au contraire ils doivent attendre un bienfaiteur étranger ! » Cébès sourit doucement : « Que Zeus s'y reconnaisse ! », dit-il dans le parler de son pays. « On pourrait
b en effet, répliqua Socrate, y trouver, sous cette forme au moins, quelque chose d'irrationnel. Il n'en est rien pourtant, et, bien probablement, cela n'est au contraire pas sans raison. Il y a, à ce propos, une formule qu'on prononce dans les Mystères : « Une sorte de garderie[2], voilà notre séjour « à nous, les hommes, et le devoir est de ne pas s'en libérer « soi-même ni s'en évader. » Formule, sans nul doute, aussi grandiose à mes yeux que peu transparente ! Il n'en est pas moins vrai, Cébès, que ceci justement y est, ce me semble, très bien exprimé : ce sont des Dieux, ceux sous la garde de qui nous sommes, et nous les hommes, nous sommes une partie de la propriété des Dieux. Ne t'en semble-t-il pas ainsi ? — Il me semble bien, répond Cébès. — Est-ce que toi, reprit

1. Heure légale de l'exécution des condamnés ; cf. 116 e.
2. Sens incertain. D'après toute la suite, c'est un lieu où est gardé

διασκοπεῖν τε καὶ μυθολογεῖν περὶ τῆς ἀποδημίας τῆς e
ἐκεῖ, ποίαν τινὰ αὐτὴν οἰόμεθα εἶναι. Τί γὰρ ἄν τις καὶ
ποιοῖ ἄλλο ἐν τῷ μέχρι ἡλίου δυσμῶν χρόνῳ ; — Κατὰ τί δὴ
οὖν ποτε οὔ φασι θεμιτὸν εἶναι αὐτὸν ἑαυτὸν ἀποκτιννύναι,
ὦ Σώκρατες ; ἤδη γὰρ ἔγωγε, ὅπερ νυνδὴ σὺ ἤρου, καὶ
Φιλολάου ἤκουσα ὅτε παρ' ἡμῖν διῃτᾶτο, ἤδη δὲ καὶ ἄλλων
τινῶν, ὡς οὐ δέοι τοῦτο ποιεῖν. Σαφὲς δὲ περὶ αὐτῶν
οὐδενὸς πώποτε οὐδὲν ἀκήκοα.

— Ἀλλὰ προθυμεῖσθαι χρή, ἔφη. Τάχα γὰρ ἂν καὶ 62
ἀκούσαις, ἴσως μέντοι θαυμαστόν σοι φανεῖται εἰ τοῦτο
μόνον τῶν ἄλλων ἁπάντων ἁπλοῦν ἐστιν, καὶ οὐδέποτε
τυγχάνει τῷ ἀνθρώπῳ, ὥσπερ καὶ τἆλλα, ἔστιν ὅτε καὶ
οἷς βέλτιον τεθνάναι ἢ ζῆν· οἷς δὲ βέλτιον τεθνάναι,
θαυμαστὸν ἴσως σοι φαίνεται εἰ τούτοις τοῖς ἀνθρώποις
μὴ ὅσιον αὐτοὺς ἑαυτοὺς εὖ ποιεῖν, ἀλλὰ ἄλλον δεῖ
περιμένειν εὐεργέτην. » Καὶ ὁ Κέβης, ἠρέμα ἐπιγελάσας·
« Ἴττω Ζεύς », ἔφη, τῇ αὐτοῦ φωνῇ εἰπών. « Καὶ
γὰρ ἂν δόξειεν, ἔφη ὁ Σωκράτης, οὕτω γ' εἶναι ἄλο- b
γον· οὐ μέντοι ἀλλ' ἴσως γ' ἔχει τινὰ λόγον. Ὁ μὲν οὖν
ἐν ἀπορρήτοις λεγόμενος περὶ αὐτῶν λόγος, ὡς ἔν τινι
φρουρᾷ ἐσμεν οἱ ἄνθρωποι καὶ οὐ δεῖ δὴ ἑαυτὸν ἐκ ταύτης
λύειν οὐδ' ἀποδιδράσκειν, μέγας τέ τίς μοι φαίνεται καὶ οὐ
ῥᾴδιος διιδεῖν· οὐ μέντοι ἀλλὰ τόδε γέ μοι δοκεῖ, ὦ Κέβης,
εὖ λέγεσθαι, τὸ θεοὺς εἶναι ἡμῶν τοὺς ἐπιμελουμένους καὶ
ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους ἓν τῶν κτημάτων τοῖς θεοῖς εἶναι. Ἦ
σοὶ οὐ δοκεῖ οὕτως ; — Ἔμοιγε, φησὶν ὁ Κέβης. — Οὐκοῦν,

e 1 τῆς ἐκεῖ : secl. Schanz || 2 αὐτὴν οἰόμεθα : ο. α. Y || 5 νυνδή : νῦν δὴ B^2 (em. ?) δὴ νῦν WY || **62 a** 2 ἀκούσαις (et Ol.) : -σαιο TY || φανεῖται : φαίνε. Simpl. *In Epict.* c. 10, p. 62 || 3 ἐστιν : -τι B^2 (ras.) TWY || 4 τῷ ἀνθρώπῳ : τῶν -πων T^2 (em.) || τἆλλα : τὰ ἄλλα W τἆ. πάντα Simpl. || 5 pr. βέλτιον : β. <ὄν> Heindorf Burnet || 6 φαίνεται : φανεῖ. Hirschig Schanz || 7 ὅσιον : ὅ. ἐστιν B^2 (s. u.) W || ἀλλὰ : ἀλλ' WY || 9 ἴττω W^2 (s. u.) (et Ol.) : ἴττι ὦ B ἰττίω B^2 (s. u.) TY εἰττίω W || Ζεύς : -εῦ B^2 (s. u.) WY || αὐτοῦ : ἑαυ. W αὐτ. TY || **b** 2 γ' : γε Y om. W || 4 ἐσμὲν (et Clem. Proclus) : ἐ. πάντες B^2 (i. m.) || δὴ (et Clem.) : δ' Theod. || 5 οὐδ' : -έ W || 9 φησὶν : ἔφη TWY.

c Socrate, si l'un des êtres qui sont ta propriété personnelle se donnait à lui-même la mort sans que tu lui eusses signifié d'avoir à disparaître, est-ce que tu ne lui en voudrais pas ? Et ne tirerais-tu pas de son acte la vengeance que tu serais à même d'en tirer ? — Hé ! absolument, dit-il. — Il est par suite probable qu'en ce sens-là il n'y a rien d'irrationnel à ce devoir de ne pas se tuer, d'attendre que la divinité nous ait envoyé quelque commandement pareil à celui qui se présente aujourd'hui pour moi.

Objection de Cébès.

— Soit, dit Cébès ; cela, oui, je le trouve naturel. Mais il en est autrement pour ce que tu disais à l'instant même de la facilité avec laquelle consentiraient à mourir les philosophes. Cela, Socrate, a tout l'air d'une inconséquence, s'il y a vraiment
d bonne raison de dire ce que nous disions à l'instant : que c'est sous la garde de la Divinité que nous sommes, et qu'en nous elle a une de ses propriétés. Qu'il n'y ait point en effet d'irritation chez les mieux sensés des hommes au moment de sortir de cette tutelle, où ils ont, pour les diriger, précisément les meilleurs dirigeants qui soient, les Dieux, cela ne se comprend pas ! Car il n'est guère croyable, ainsi du moins, qu'on s'imagine devoir trouver, une fois en liberté, plus d'avantage à soi-même se prendre sous sa propre garde ! Peut-être cependant un homme dénué d'intelligence se ferait-il ces idées : il faut que par la fuite il échappe à son
e maître ; peut-être ne réfléchirait-il point qu'on ne doit pas, j'entends quand celui-ci est bon, fuir son autorité, mais au contraire demeurer le plus possible près de lui. De sa part, ce serait donc un manque de réflexion de s'enfuir. Quant à celui qui a de l'intelligence, sans doute aurait-il envie d'être sans cesse auprès de qui vaut mieux que lui-même. Or donc, de la sorte, ce qui est naturel, Socrate, c'est le contraire de ce qui se disait à l'instant. Car c'est aux hommes de sens qu'il sied de s'irriter de mourir, tandis que les insensés s'en réjouiront. »

Socrate avait écouté Cébès et pris plaisir, me sembla-t-il, à
63 la difficulté qu'il avait soulevée. Regardant donc de notre

un bétail humain. Très voisin est le sens de *geôle* (Dexitheos [ou Euxi-] *Vorsokratiker* 32, B 14, 245, 8[2], et 15 *in.* ; *Axioch.* 365 e ; Cic. *Tusc.* I,

ἦ δ' ὅς, καὶ σὺ ἄν, τῶν σαυτοῦ κτημάτων εἴ τι αὐτὸ ἑαυτὸ c
ἀποκτιννύοι μὴ σημήναντός σου ὅτι βούλει αὐτὸ τεθνάναι,
χαλεπαίνοις ἂν αὐτῷ, καί, εἴ τινα ἔχοις τιμωρίαν,
τιμωροῖο ἄν ; — Πάνυ γ', ἔφη. — Ἴσως τοίνυν ταύτῃ οὐκ
ἄλογον μὴ πρότερον αὑτὸν ἀποκτιννύναι δεῖν, πρὶν ἀνάγκην
τινὰ θεὸς ἐπιπέμψῃ, ὥσπερ καὶ τὴν νῦν ἡμῖν παροῦσαν.

— Ἀλλ' εἰκός, ἔφη ὁ Κέβης, τοῦτό γε φαίνεται. Ὃ μέν-
τοι νῦν δὴ ἔλεγες, τὸ τοὺς φιλοσόφους ῥᾳδίως ἂν ἐθέλειν
ἀποθνῄσκειν, ἔοικε τοῦτο, ὦ Σώκρατες, ἀτόπῳ, εἴπερ ὃ
νῦν δὴ ἐλέγομεν εὐλόγως ἔχει, τὸ θεόν τε εἶναι τὸν ἐπιμε- d
λούμενον ἡμῶν καὶ ἡμᾶς ἐκείνου κτήματα εἶναι. Τὸ γὰρ μὴ
ἀγανακτεῖν τοὺς φρονιμωτάτους ἐκ ταύτης τῆς θεραπείας
ἀπιόντας, ἐν ᾗ ἐπιστατοῦσιν αὐτῶν οἵπερ ἄριστοί εἰσι
τῶν ὄντων ἐπιστάται, θεοί, οὐκ ἔχει λόγον· οὐ γάρ που
αὐτός γε αὑτοῦ οἴεται ἄμεινον ἐπιμελήσεσθαι, ἐλεύθερος
γενόμενος. Ἀλλ' ἀνόητος μὲν ἄνθρωπος τάχ' ἂν οἰηθείη
ταῦτα, φευκτέον εἶναι ἀπὸ τοῦ δεσπότου, καὶ οὐκ ἂν
λογίζοιτο ὅτι οὐ δεῖ ἀπό γε τοῦ ἀγαθοῦ φεύγειν, ἀλλ' ὅτι e
μάλιστα παραμένειν· διὸ ἀλογίστως ἂν φεύγοι. Ὁ δὲ νοῦν
ἔχων ἐπιθυμοῖ που ἂν ἀεὶ εἶναι παρὰ τῷ αὑτοῦ βελτίονι.
Καίτοι οὕτως, ὦ Σώκρατες, τοὐναντίον εἶναι εἰκὸς ἢ ὃ
νῦν δὴ ἐλέγετο· τοὺς μὲν γὰρ φρονίμους ἀγανακτεῖν
ἀποθνῄσκοντας πρέπει, τοὺς δὲ ἄφρονας χαίρειν. »

Ἀκούσας οὖν ὁ Σωκράτης ἡσθῆναί τέ μοι ἔδοξε τῇ τοῦ
Κέβητος πραγματείᾳ, καὶ ἐπιβλέψας εἰς ἡμᾶς· « Ἀεί τοι, 63

c 1 σαυτοῦ : σε. W || κτημάτων (Y in u. prod.) : om. TY || 2 ἀποκτιννύοι : -νύει WY -κτεινύοι T || 5 αὑτὸν T² (ʽ s. u.) : αὐτ. T ἑαυ. W || πρὶν : π. <ἂν> Heindorf Schanz || 6 θεὸς : ὁ θ. B² (s. u.) TWY || ἐπιπέμψῃ : -ψει W || ἡμῖν παροῦσαν : π. ἡ. W || 7 ἀλλ' : ἀλλὰ W || μέντοι νῦν δὴ : μὲν τοίνυν δὴ W || **d** 1 νῦν δὴ : νυνδὴ B (ut uid.) || ἔχει B² (ν exp.) : ἔχειν B || 5 που (et Ol.) : πω TY || 6 γε : γ' T τε Y || αὑτοῦ : ἑαυ. TW Ol. || ἐπιμελήσεσθαι : -λεῖσθαι TY Ol. || 7 τάχ' : -α W || 8 φευκτέον... δεσπότου : secl. Schanz || **e** 3 αὑτοῦ : ἑαυ. W αυτοῦ T || 4 εἶναι εἰκὸς T² (transp.) : εἰκ. εἶν. T || 7 τέ μοι : μοί τε Ol.

côté : « Toujours, en vérité, dit-il, Cébès est en quête de quelque argument : il n'a pas la moindre tendance à croire tout de suite ce que l'on dit ! — Pourtant, Socrate, repartit Simmias, il se trouve, qu'à mon avis aussi, justement, il y a du bon dans le langage de Cébès : dans quelle intention en effet des hommes véritablement sages fuiraient-ils des maîtres qui valent mieux qu'eux et, le cœur léger, s'éloigneraient-ils de ceux-ci ? Mon avis, c'est en outre que tu es visé par l'objection de Cébès, puisque c'est pareillement d'un cœur léger que tu supportes de nous abandonner, nous et ces chefs excellents, tu en conviens toi-même, que sont
b des Dieux. — Vous avez raison, répondit Socrate ; car je crois vous comprendre : voilà un grief dont je dois me défendre tout comme au tribunal ! — C'est tout à fait certain, dit Simmias. — Eh bien, allons-y ! reprit-il. Et tâchons de présenter devant vous une défense plus convaincante que devant les juges[1] ! Oui, dit-il, je l'avoue, Simmias et Cébès : sans la conviction que je vais me rendre, d'abord auprès d'autres Dieux, sages et bons, puis encore auprès d'hommes trépassés qui valent mieux que ceux d'ici, j'aurais grand tort de ne pas m'irriter contre la mort. Mais en réalité, sachez-le bien,
c mon espérance de m'en aller auprès d'hommes qui soient bons, si pour la défendre sans doute je ne m'acharnerais pas, en revanche pour ce qui est de me rendre auprès de dieux qui sont des maîtres tout à fait excellents, oui, sachez-le, s'il y a pareille chose que je défendrais avec acharnement, c'est bien aussi celle-là ! La conséquence, c'est que dans ces conditions je n'ai plus les mêmes raisons de m'irriter. Mais au contraire j'ai bon espoir qu'après la mort il y a quelque chose, et que cela, comme le dit au reste une antique tradition, vaut beaucoup mieux pour les bons que pour les méchants. — Qu'est-ce à dire, Socrate ? repartit Simmias. Peux-tu garder pour toi ces pensées alors que tu as en tête de
d t'en aller ? Ne nous en ferais-tu point part ? Car certes il s'agit là, c'est mon opinion, d'un bien qui nous est commun à tous ; et du même coup tu auras fourni ta défense, s'il se trouve que ton langage nous ait convaincus.

30 fin) : l'âme est en prison dans le corps. Par contre *poste de garde* (Cic. *De sen.* 20, 73 ; *Somn. Scip.* 3, 10) convient mal au contexte.

1. Le plaidoyer annoncé part de la double espérance que So-

ἔφη, Κέβης λόγους τινὰς ἀνερευνᾷ, καὶ οὐ πάνυ εὐθέως
ἐθέλει πείθεσθαι ὅτι ἄν τις εἴπῃ. » Καὶ ὁ Σιμμίας· « Ἀλλὰ
μήν, ἔφη, ὦ Σώκρατες, νῦν γέ μοι δοκεῖ τι καὶ αὐτῷ λέγειν
Κέβης· τί γὰρ ἂν βουλόμενοι ἄνδρες σοφοὶ ὡς ἀληθῶς
δεσπότας ἀμείνους αὑτῶν φεύγοιεν καὶ ῥᾳδίως ἀπαλλάτ-
τοιντο αὐτῶν ; Καί μοι δοκεῖ Κέβης εἰς σὲ τείνειν τὸν λόγον,
ὅτι οὕτω ῥᾳδίως φέρεις καὶ ἡμᾶς ἀπολείπων καὶ ἄρχοντας
ἀγαθούς, ὡς αὐτὸς ὁμολογεῖς, θεούς. — Δίκαια, ἔφη, b
λέγετε· οἶμαι γὰρ ὑμᾶς λέγειν ὅτι χρή με πρὸς ταῦτα ἀπο-
λογήσασθαι ὥσπερ ἐν δικαστηρίῳ. — Πάνυ μὲν οὖν, ἔφη ὁ
Σιμμίας. — Φέρε δή, ἦ δ' ὅς, πειραθῶ πιθανώτερον πρὸς
ὑμᾶς ἀπολογήσασθαι ἢ πρὸς τοὺς δικαστάς. Ἐγὼ γάρ,
ἔφη, ὦ Σιμμία τε καὶ Κέβης, εἰ μὲν μὴ ᾤμην ἥξειν πρῶτον
μὲν παρὰ θεοὺς ἄλλους σοφούς τε καὶ ἀγαθούς, ἔπειτα καὶ
παρ' ἀνθρώπους τετελευτηκότας ἀμείνους τῶν ἐνθάδε,
ἠδίκουν ἂν οὐκ ἀγανακτῶν τῷ θανάτῳ. Νῦν δὲ εὖ ἴστε ὅτι
παρ' ἄνδρας τε ἐλπίζω ἀφίξεσθαι ἀγαθούς, καὶ τοῦτο μὲν c
οὐκ ἂν πάνυ διισχυρισαίμην, ὅτι μέντοι παρὰ θεοὺς
δεσπότας πάνυ ἀγαθοὺς ἥξειν, εὖ ἴστε ὅτι, εἴπερ τι ἄλλο
τῶν τοιούτων, διισχυρισαίμην ἂν καὶ τοῦτο. Ὥστε διὰ
ταῦτα οὐχ ὁμοίως ἀγανακτῶ, ἀλλ' εὔελπίς εἰμι εἶναί τι τοῖς
τετελευτηκόσι, καί, ὥσπερ γε καὶ πάλαι λέγεται, πολὺ ἄμει-
νον τοῖς ἀγαθοῖς ἢ τοῖς κακοῖς. — Τί οὖν, ἔφη ὁ Σιμμίας,
ὦ Σώκρατες ; αὐτὸς ἔχων τὴν διάνοιαν ταύτην ἐν νῷ
ἔχεις ἀπιέναι, ἢ κἂν ἡμῖν μεταδοίης ; κοινὸν γὰρ δὴ ἔμοιγε d
δοκεῖ καὶ ἡμῖν εἶναι ἀγαθὸν τοῦτο, καὶ ἅμα σοι ἡ ἀπο-
λογία ἔσται, ἐὰν ἅπερ λέγεις ἡμᾶς πείσῃς.

63 a 2 Κέβης : ὁ Κ. BT² (ο add.) || 4 νῦν γέ μοι δοκεῖ τι : γ. δ. τί μ. TY τέ μ. δ. τι W || 5 Κέβης : ὁ Κ. W || 8 ἀπολείπων B² (ε s. u.) : -λιπὼν B || **b** 2 πρὸς ταῦτα : om. TY || 4 πιθανώτερον πρὸς ὑμᾶς (et Ol.) : πρ. ὑ. πιθ. TWY || 7 καὶ παρ' T² (καὶ s. u.) : παρ' T Stob. || 9 ὅτι : om. Stob. || **c** 2 ὅτι : τὸ T (ut uid.) Stob. || 4 διισχυρισαίμην T² (δι s. u.) (et Stob.) : ἰσχ. T || 5 εἶναί τι : om. Stob. || 8 αὐτὸς : πότερον αὐ. WB²Y² (πότερον s. u.) || ἔχων : οὕτως ἔ. B² (i. m.) W || **d** 1 μεταδοίης B² (οι s. u.) : -δῴης BW || 3 ἔσται : ἐστὶν BTY || λέγεις : -γῃς W.

Intervention de Criton. — Eh bien ! je m'y efforcerai, dit-il. Mais auparavant voyons ce que ce brave Criton semble avoir depuis longtemps l'intention de me dire. — Ce que c'est ? fit Criton. Rien de plus que ce que me répète, il y a déjà longtemps, celui qui doit te donner le poison : il veut que je t'explique de causer le moins possible. Car on s'échauffe, dit-il, à trop causer, et on doit éviter de contrarier ainsi l'action du poison ; le résultat, c'est qu'à procéder de la sorte il arrive
e qu'on soit obligé d'en boire jusqu'à deux et trois fois. » Alors Socrate : « Envoie-le promener ! Il n'a qu'à s'arranger pour m'en donner, et deux fois, et trois fois même, s'il le faut ! — Parbleu ! voilà bien à peu près, dit Criton, la réponse que je prévoyais, mais il y a longtemps déjà qu'il me tourmente.

Socrate justifie son attitude : la mort est la libération de la pensée. — Laisse-le dire ! reprit Socrate. A vous cependant, qui êtes donc mes juges, je tiens maintenant à vous rendre des comptes, à vous dire mes raisons de regarder l'homme dont la vie a été en réalité employée à la philosophie comme plein d'une légitime assurance au moment de mourir, lui qui a bon espoir
64 d'avoir à soi là-bas des biens très grands, lorsqu'il aura trépassé ! Comment donc en peut-il être vraiment ainsi ? Voilà, Simmias et Cébès, ce que je m'efforcerai de vous expliquer. J'en ai bien peur en effet : quiconque s'attache à la philosophie au sens droit du terme, les autres hommes ne se doutent pas que son unique occupation, c'est de mourir, ou d'être mort ! Si donc c'est la vérité, il serait assurément bien étrange de n'avoir nulle autre chose à cœur que celle-là pendant toute la vie ; puis, quand cette chose arrive, de s'irriter à propos de ce que, jusqu'alors, on avait à cœur et de quoi l'on s'occupait ! »

Là-dessus, Simmias se mit à rire : « Par Zeus ! Socrate,
b dit-il, je n'en avais tout à l'heure nulle envie : tu m'as pourtant fait rire ! C'est que, je crois, la foule en t'entendant parler ainsi trouverait qu'on a bien raison[1] d'attaquer

crate va exprimer et dont les motifs justifieront son attitude.

1. Allusion possible (cf. 65 a, 67 d fin), et à ce que dit Aristophane

— Ἀλλὰ πειράσομαι, ἔφη. Πρῶτον δὲ Κρίτωνα τόνδε
σκεψώμεθα τί ἐστιν ὃ βούλεσθαί μοι δοκεῖ πάλαι εἰπεῖν. —
Τί δέ, ὦ Σώκρατες, ἔφη ὁ Κρίτων, ἄλλο γε ἢ πάλαι μοι
λέγει ὁ μέλλων σοι δώσειν τὸ φάρμακον, ὅτι χρή σοι φράζειν
ὡς ἐλάχιστα διαλέγεσθαι ; Φησὶ γὰρ θερμαίνεσθαι μᾶλλον
διαλεγομένους, δεῖν δὲ οὐδὲν τοιοῦτον προσφέρειν τῷ
φαρμάκῳ· εἰ δὲ μή, ἐνίοτε ἀναγκάζεσθαι καὶ δὶς καὶ τρὶς e
πίνειν τούς τι τοιοῦτον ποιοῦντας. » Καὶ ὁ Σωκράτης·
« Ἔα, ἔφη, χαίρειν αὐτόν· ἀλλὰ μόνον τὸ ἑαυτοῦ παρα-
σκευαζέτω ὡς καὶ δὶς δώσων, ἐὰν δὲ δέῃ, καὶ τρίς. —
Ἀλλὰ σχεδὸν μέν τι ᾔδειν, ἔφη ὁ Κρίτων, ἀλλά μοι πάλαι
πράγματα παρέχει.

— Ἔα αὐτόν, ἔφη. Ἀλλ' ὑμῖν δὴ τοῖς δικασταῖς βού-
λομαι ἤδη τὸν λόγον ἀποδοῦναι, ὥς μοι φαίνεται εἰκότως
ἀνὴρ τῷ ὄντι ἐν φιλοσοφίᾳ διατρίψας τὸν βίον θαρρεῖν
μέλλων ἀποθανεῖσθαι καὶ εὔελπις εἶναι ἐκεῖ μέγιστα οἴ- 64
σεσθαι ἀγαθὰ ἐπειδὰν τελευτήσῃ. Πῶς ἂν οὖν δὴ τοῦθ'
οὕτως ἔχοι, ὦ Σιμμία τε καὶ Κέβης, ἐγὼ πειράσομαι
φράσαι. Κινδυνεύουσι γὰρ ὅσοι τυγχάνουσιν ὀρθῶς ἁπτό-
μενοι φιλοσοφίας λεληθέναι τοὺς ἄλλους, ὅτι οὐδὲν ἄλλο
αὐτοὶ ἐπιτηδεύουσιν ἢ ἀποθνῄσκειν τε καὶ τεθνάναι. Εἰ
οὖν τοῦτο ἀληθές, ἄτοπον δήπου ἂν εἴη προθυμεῖσθαι μὲν
ἐν παντὶ τῷ βίῳ μηδὲν ἄλλο ἢ τοῦτο, ἥκοντος δὲ δὴ αὐτοῦ
ἀγανακτεῖν ὃ πάλαι προεθυμοῦντό τε καὶ ἐπετήδευον. »

Καὶ ὁ Σιμμίας γελάσας· « Νὴ τὸν Δία, ἔφη, ὦ Σώκρατες,
οὐ πάνυ γέ με νῦν δὴ γελασείοντα ἐποίησας γελάσαι. b
Οἶμαι γὰρ ἂν τοὺς πολλούς, αὐτὸ τοῦτο ἀκούσαντας,
δοκεῖν εὖ πάνυ εἰρῆσθαι εἰς τοὺς φιλοσοφοῦντας, καὶ

d 4 πειράσομαι : π. γε W || 6 δέ B² (infra u.) : δ' W om. B || 7 σοι : om. W || φράζειν B² (i. m.) : φροντίζειν B || 8 μᾶλλον : μ. τοὺς B² (s. u.) W || **e** 5 μέν τι : μέντοι BW || ᾔδειν : -δη Photius *Lex.* Schanz Burnet || πάλαι πράγματα : πρ. πάλ. TY || 7 δή : δεῖ Y || 8 ἤδη : om. TY || 9 θαρρεῖν : -ρεῖ BWY || **64 a** 4 γὰρ : om. Iambl. || 9 ὃ T² (s. u.): ἃ T || προεθυμοῦντό : προυθυ. Y προθυ. T || **b** 2 ἂν (et Ol.): ἂν δὴ B² (s. u.) W.

ceux qui font de la philosophie, à quoi feraient chorus sans
réserve les gens de chez nous : c'est la pure vérité, dirait-
elle, ceux qui font de la philosophie sont des gens en mal de
mort, et, s'il est une chose dont elle se doute bien, c'est que
tel est justement le sort qu'ils méritent ! — Et elle aurait,
ma foi, raison de le dire, Simmias, sauf, il est vrai, qu'elle
s'en doute bien. Car ce dont elle ne se doute pas, c'est de
quelle façon ils sont en mal de mort, de quelle façon aussi
ils méritent la mort et quelle sorte de mort, ceux qui sont
véritablement philosophes. C'est entre nous en effet, dit-il,
c qu'il faut parler, et souhaiter le bonsoir à la foule !

« A votre avis, la mort c'est quelque chose ? — Hé ! abso-
lument, repartit Simmias. — Rien autre chose, n'est-ce pas,
que la séparation de l'âme d'avec le corps ? Être mort, c'est
bien ceci : à part de l'âme et séparé d'elle, le corps s'est isolé
en lui-même ; l'âme, de son côté, à part du corps et séparée
de lui, s'est isolée en elle-même[1] ? La mort, n'est-ce pas, ce
n'est rien d'autre que cela ? — Non, mais cela même, dit-il.
— Examine maintenant, mon bon, s'il t'est possible de par-
tager mon sentiment : c'est en effet la condition d'un progrès
d de notre connaissance sur l'objet de notre recherche[2]. Est-ce
à tes yeux le fait d'un philosophe d'être zélé pour ce qui
concerne les prétendus plaisirs de ce genre, ainsi de manger,
et de boire ? — Aussi peu que possible, Socrate ! dit Sim-
mias. — Et ceux de l'amour ? — Absolument pas ! — Et
pour le reste des soins du corps ? Selon toi, ont-ils du prix au
jugement d'un tel homme ? Ainsi, posséder un costume ou
une chaussure de choix ou tout autre enjolivement destiné au
corps, à ton avis, prise-t-il cela, ou bien en fait-il bon mar-
e ché, pour autant qu'il n'y a pas pour lui force majeure d'en
prendre sa part ? — Il en fait, à mon avis, bon marché,
dit-il, tout au moins s'il est vraiment philosophe. — Alors,

(*Nuées* 103, 504) des élèves de Socrate (avec leur *teint jaunâtre*, on les dirait *à demi morts*), et à la mort qui les punit au dénouement de la pièce.

1. Formules caractéristiques, très importantes pour la suite.

2. L'adhésion réfléchie et libre (cf. 91 ab) à une thèse soumise à examen (ὑπόθεσις) est essentielle à la *dialectique*, méthode *dialoguée*, de recherche en commun (84 d, 89 c), par questions et réponses (75 d, 78 d) conduites avec ordre (115 c *s. fin.*). Cette méthode sera définie 101 d sqq., et appliquée avec une particulière rigueur dans l'analyse du problème des contraires (102 a-107 a).

ξυμφάναι ἂν τοὺς μὲν παρ᾽ ἡμῖν ἀνθρώπους, καὶ πάνυ, ὅτι τῷ ὄντι οἱ φιλοσοφοῦντες θανατῶσι καὶ σφᾶς γε οὐ λελήθασιν ὅτι ἄξιοί εἰσι τοῦτο πάσχειν. — Καὶ ἀληθῆ γ᾽ ἂν λέγοιεν, ὦ Σιμμία, πλήν γε τοῦ σφᾶς μὴ λεληθέναι· λέληθε γὰρ αὐτοὺς ᾗ τε θανατῶσι καὶ ᾗ ἄξιοί εἰσι θανάτου καὶ οἵου θανάτου οἱ ὡς ἀληθῶς φιλόσοφοι. Εἴπωμεν γάρ, ἔφη, πρὸς ἡμᾶς αὐτούς, χαίρειν εἰπόντες ἐκείνοις. c

Ἡγούμεθά τι τὸν θάνατον εἶναι; — Πάνυ γε, ἔφη ὑπολαβὼν ὁ Σιμμίας. — Ἆρα μὴ ἄλλο τι ἢ τὴν τῆς ψυχῆς ἀπὸ τοῦ σώματος ἀπαλλαγήν; καὶ εἶναι τοῦτο τὸ τεθνάναι, χωρὶς μὲν ἀπὸ τῆς ψυχῆς ἀπαλλαγὲν αὐτὸ καθ᾽ αὑτὸ τὸ σῶμα γεγονέναι, χωρὶς δὲ τὴν ψυχὴν ἀπὸ τοῦ σώματος ἀπαλλαγεῖσαν αὐτὴν καθ᾽ αὑτὴν εἶναι; Ἆρα μὴ ἄλλο τι ᾖ ὁ θάνατος ἢ τοῦτο; — Οὔκ, ἀλλὰ τοῦτο, ἔφη. — Σκέψαι δή, ὦ ἀγαθέ, ἐὰν ἄρα καὶ σοὶ ξυνδοκῇ ἅπερ ἐμοί· ἐκ γὰρ d
τούτων μᾶλλον οἶμαι ἡμᾶς εἴσεσθαι περὶ ὧν σκοποῦμεν. Φαίνεταί σοι φιλοσόφου ἀνδρὸς εἶναι ἐσπουδακέναι περὶ τὰς ἡδονὰς καλουμένας τὰς τοιάσδε, οἷον σίτων καὶ ποτῶν; — Ἥκιστα, ὦ Σώκρατες, ἔφη ὁ Σιμμίας. — Τί δὲ τὰς τῶν ἀφροδισίων; — Οὐδαμῶς. — Τί δὲ τὰς ἄλλας τὰς περὶ τὸ σῶμα θεραπείας; δοκεῖ σοι ἐντίμους ἡγεῖσθαι ὁ τοιοῦτος; οἷον ἱματίων διαφερόντων κτήσεις καὶ ὑποδημάτων καὶ τοὺς ἄλλους καλλωπισμοὺς τοὺς περὶ τὸ σῶμα, πότερον τιμᾶν δοκεῖ σοι, ἢ ἀτιμάζειν καθ᾽ ὅσον μὴ πολλὴ ἀνάγκη μετέχειν αὐτῶν; — Ἀτιμάζειν ἔμοιγε δοκεῖ, e

b 6 εἰσι : -ιν B || γ᾽ ἂν : τ᾽ ἂν W || 7 τοῦ : τοὺς W || 8 καὶ ᾗ (et Iambl.) : καὶ Ol. || εἰσι : -ιν B || καὶ οἵου (B² em. ?) θανάτου (et Iambl. Ol.) : om. TY || **c** 1 αὐτούς : αὑ. BT || 3 τὴν : om. Method. *De resurr.* I 62 3 Epiphan. || 4 τὸ (et Iambl.) : om. Y Method. || 5 ἀπὸ : om. T Iambl. Method. Epiphan. || 6 ἀπὸ : om. Method. || 7 αὑτὴν : ἑαυ. W || ᾖ ὁ θάνατος : ᾖ θ. B² (em. ?) ἢ ὁ θ. W || **d** 1 ὦ ἀγαθέ : ὠγ. TWY || ἅπερ : ἅπ. καὶ B² (s. u.) W || 4 σίτων (et Iambl.) : σιτίων B² (i. m.) TW² (ι s. u.) Y || καὶ : τε καὶ B²TY Iambl. || 5 ἥκιστα : ἥκ. γε B² (s. u.) TWY || 6 utrobique δὲ : δαὶ B² (em.) T || 8 διαφερόντων B² (καὶ exp.) (et Iambl.) : καὶ δ. B || 10 δοκεῖ σοι : σ. δ. W || **e** 1 πολλὴ : πολὺ Y.

d'une façon générale, selon toi, poursuivit Socrate, les préoccupations d'un tel homme ne vont pas à ce qui concerne le corps ? Mais au contraire, dans la mesure où il le peut, elles s'en détachent et c'est vers l'âme qu'elles sont tournées ? — Oui, sans doute. — Est-ce donc, pour commencer, dans des circonstances de ce genre que se révèle le philosophe, lorsque
65 le plus possible, il délie l'âme du commerce du corps, comme ne le fait aucun autre homme ? — Manifestement. — Et sans doute l'opinion de la foule est-elle, Simmias, qu'un homme, pour qui dans ces sortes de choses il n'y a rien d'agréable et qui n'en prend point sa part, ne mérite pas de vivre, mais que c'est au contraire toucher d'assez près au trépas, d'ainsi ne faire nul cas des plaisirs dont le corps est l'instrument ? — C'est la vérité même, assurément, ce que tu dis là.

— Et maintenant, pour ce qui est de posséder proprement l'intelligence, le corps, dis-moi, est-il, oui ou non, une entrave, si dans la recherche on lui demande son concours ? Ma pensée revient, par exemple, à ceci : est-ce que quelque
b vérité est fournie aux hommes par la vue aussi bien que par l'ouïe, ou bien, là-dessus au moins, en est-il comme les poètes même nous le ressassent sans trêve [1], et n'entendons-nous, ne voyons-nous rien exactement ? Pourtant si parmi les sensations corporelles celles-là sont sans exactitude et incertaines, on ne saurait attendre mieux des autres, qui toutes en effet sont, je pense, inférieures à celles-là. N'est-ce pas aussi ton sentiment ? — C'est absolument certain, fit-il. — Quand donc, reprit Socrate, l'âme atteint-elle la vérité ? D'un côté en effet, lorsque c'est avec l'aide du corps qu'elle entreprend d'envisager quelque question, alors, la chose est claire, il l'abuse radicalement. — Tu dis vrai. —
c N'est-ce pas par conséquent dans l'acte de raisonner que l'âme, si jamais c'est le cas, voit à plein se manifester à elle la réalité d'un être ? — Oui. — Et sans doute raisonne-t-elle au mieux, précisément quand aucun trouble ne lui survient de nulle part, ni de l'ouïe, ni de la vue, ni d'une peine, ni non plus d'un plaisir, mais qu'au contraire elle s'est le plus

1. On cite *Iliade* V 127, Épicharme fr. 12 Diels, Parménide fr. 1, 34-37, Empédocle fr. 4, 9 sqq. (cf. fr. 17-21). Tout cela est, dans l'état de nos connaissances, bien problématique.

ἔφη, ὅ γε ὡς ἀληθῶς φιλόσοφος. — Οὐκοῦν ὅλως δοκεῖ
σοι, ἔφη, ἡ τοῦ τοιούτου πραγματεία οὐ περὶ τὸ σῶμα
εἶναι, ἀλλὰ καθ᾽ ὅσον δύναται ἀφεστάναι αὐτοῦ, πρὸς δὲ
τὴν ψυχὴν τετράφθαι; — Ἔμοιγε. — Ἆρ᾽ οὖν πρῶτον
μὲν ἐν τοῖς τοιούτοις δῆλός ἐστιν ὁ φιλόσοφος ἀπολύων ὅτι
μάλιστα τὴν ψυχὴν ἀπὸ τῆς τοῦ σώματος κοινωνίας διαφε- 65
ρόντως τῶν ἄλλων ἀνθρώπων; — Φαίνεται. — Καὶ δοκεῖ γέ
που, ὦ Σιμμία, τοῖς πολλοῖς ἀνθρώποις ᾧ μηδὲν ἡδὺ τῶν
τοιούτων μηδὲ μετέχει αὐτῶν οὐκ ἄξιον εἶναι ζῆν, ἀλλ᾽ ἐγγύς
τι τείνειν τοῦ τεθνάναι ὁ μηδὲν φροντίζων τῶν ἡδονῶν
αἳ διὰ τοῦ σώματός εἰσιν; — Πάνυ μὲν οὖν ἀληθῆ λέγεις.
— Τί δὲ δὴ περὶ αὐτὴν τὴν τῆς φρονήσεως κτῆσιν;
πότερον ἐμπόδιον τὸ σῶμα ἢ οὔ, ἐάν τις αὐτὸ ἐν
τῇ ζητήσει κοινωνὸν συμπαραλαμβάνῃ; Οἷον τὸ τοιόνδε
λέγω· ἆρα ἔχει ἀλήθειάν τινα ὄψις τε καὶ ἀκοὴ τοῖς b
ἀνθρώποις, ἢ τά γε τοιαῦτα καὶ οἱ ποιηταὶ ἡμῖν ἀεὶ
θρυλοῦσιν, ὅτι οὔτ᾽ ἀκούομεν ἀκριβὲς οὐδὲν οὔτε ὁρῶμεν;
Καίτοι εἰ αὗται τῶν περὶ τὸ σῶμα αἰσθήσεων μὴ ἀκριβεῖς
εἰσι μηδὲ σαφεῖς, σχολῇ αἵ γε ἄλλαι· πᾶσαι γάρ που τούτων
φαυλότεραι εἰσιν· ἢ σοὶ οὐ δοκοῦσιν; — Πάνυ μὲν οὖν,
ἔφη. — Πότε οὖν, ἦ δ᾽ ὅς, ἡ ψυχὴ τῆς ἀληθείας ἅπτεται;
ὅταν μὲν γὰρ μετὰ τοῦ σώματος ἐπιχειρῇ τι σκοπεῖν, δῆλον
ὅτι τότε ἐξαπατᾶται ὑπ᾽ αὐτοῦ. — Ἀληθῆ λέγεις. — Ἆρ᾽
οὖν οὐκ ἐν τῷ λογίζεσθαι, εἴπερ που ἄλλοθι, κατάδηλον c
αὐτῇ γίγνεταί τι τῶν ὄντων; — Ναί. — Λογίζεται δέ γέ
που τότε κάλλιστα, ὅταν αὐτὴν τούτων μηδὲν παραλυπῇ,
μήτε ἀκοὴ μήτε ὄψις μήτε ἀλγηδὼν μηδέ τις ἡδονή, ἀλλ᾽
ὅτι μάλιστα αὐτὴ καθ᾽ αὑτὴν γίγνηται, ἐῶσα χαίρειν τὸ

e 6 ἀπολύων W² (i. m.) : om. W || **65 a** 3 που (et Iambl.) : δήπου B || 4 μετέχει (et Iambl.) : -χειν BTW || 7 δὲ : δαὶ B (pr. manu ut uid.) W² (αι s. u.) || **b** 1 ἆρα : ἄρα T || 2 ἡμῖν ἀεὶ : ἀ. ἡ. TY Iambl. Ol. || 3 θρυλοῦσιν : -λλοῦσιν Y Iambl. || οὔτ᾽ : -τε W || 5 σχολῇ : οὐδαμῶς W² (i. m.) || 8 τι (et Iambl.) : τις W || **c** 3 που τότε (et Iambl.) : τοῦτό (τοῦ exp. B²) τε B || αὐτὴν τούτων μηδὲν (et Iambl.) : μ. τ. α. W || 4 μηδὲ (et Iambl.) : μήτε TWY || 5 γίγνηται (et id.) : -εται W.

possible isolée en elle-même, envoyant promener le corps, et quand, brisant autant qu'elle peut tout commerce, tout contact avec lui, elle aspire au réel. — C'est bien cela ! — N'est-ce pas, en outre, dans cet état que l'âme du philosophe
d fait au plus haut point bon marché du corps et le fuit, tandis qu'elle cherche d'autre part à s'isoler en elle-même ? — Manifestement !

— Mais que dire maintenant, Simmias, de ce que voici ? Affirmons-nous l'existence de quelque chose qui soit « juste « tout seul, ou la nions-nous ? — Nous l'affirmons, bien sûr, par Zeus ! — Et aussi, n'est-ce pas, de quelque chose qui soit « beau », et « bon » ? — Comment non ? — Maintenant, c'est certain, jamais aucune chose de ce genre, tu ne l'as vue avec tes yeux ? — Pas du tout, fit-il. — Mais alors, c'est que tu les as saisies par quelque autre sens que ceux dont le corps est l'instrument ? Or ce dont je parle là, c'est pour tout, ainsi pour « grandeur », « santé », « force », et pour le reste aussi, c'est, d'un seul mot et sans exception, sa
e réalité : ce que précisément chacune de ces choses est. Est-ce donc par le moyen du corps que s'observe ce qu'il y a en elles de plus vrai ? Ou bien, ce qui se passe n'est-ce pas plutôt que celui qui, parmi nous, se sera au plus haut point et le plus exactement préparé à penser en elle-même chacune des choses qu'il envisage et prend pour objet, c'est lui qui doit le plus se rapprocher de ce qui est connaître chacune d'elles ? — C'est absolument certain. — Et donc ce résultat, qui le réaliserait dans sa plus grande pureté sinon celui qui, au plus haut degré possible, userait, pour approcher de chaque chose, de la seule pensée, sans recourir dans l'acte de penser ni à la vue, ni à quelque autre sens, sans en traîner après
66 soi aucun en compagnie du raisonnement ? celui qui, au moyen de la pensée en elle-même et par elle-même et sans mélange, se mettrait à la chasse des réalités, de chacune en elle-même aussi et par elle-même et sans mélange ? et cela, après s'être le plus possible débarrassé de ses yeux, de ses oreilles, et, à bien parler, du corps tout entier, puisque c'est lui qui trouble l'âme et l'empêche d'acquérir vérité et pensée, toutes les fois qu'elle a commerce avec lui ? N'est-ce pas, Simmias, celui-là, si personne au monde, qui atteindra le réel ? — Impossible, Socrate, répondit Simmias, de parler plus vrai !

σῶμα καί, καθ᾽ ὅσον δύναται, μὴ κοινωνοῦσα αὐτῷ μηδ᾽
ἁπτομένη, ὀρέγηται τοῦ ὄντος. — Ἔστι ταῦτα. — Οὐκοῦν
καὶ ἐνταῦθα ἡ τοῦ φιλοσόφου ψυχὴ μάλιστα ἀτιμάζει τὸ
σῶμα καὶ φεύγει ἀπ᾽ αὐτοῦ, ζητεῖ δὲ αὐτὴ καθ᾽ αὑτὴν d
γίγνεσθαι ; — Φαίνεται.

— Τί δὲ δὴ τὰ τοιάδε, ὦ Σιμμία ; Φαμέν τι εἶναι δίκαιον
αὐτὸ ἢ οὐδέν ; — Φαμὲν μέντοι, νὴ Δία. — Καὶ καλόν γέ
τι καὶ ἀγαθόν ; — Πῶς δ᾽ οὔ ; — Ἤδη οὖν πώποτέ τι
τῶν τοιούτων τοῖς ὀφθαλμοῖς εἶδες ; — Οὐδαμῶς, ἦ δ᾽ ὅς.
— Ἀλλ᾽ ἄλλῃ τινὶ αἰσθήσει τῶν διὰ τοῦ σώματος ἐφήψω
αὐτῶν ; Λέγω δὲ περὶ πάντων, οἷον μεγέθους πέρι, ὑγιείας,
ἰσχύος, καὶ τῶν ἄλλων ἑνὶ λόγῳ ἁπάντων τῆς οὐσίας, ὃ
τυγχάνει ἕκαστον ὄν· ἆρα διὰ τοῦ σώματος αὐτῶν τὸ ἀλη- e
θέστατον θεωρεῖται, ἢ ὧδε ἔχει· ὃς ἂν μάλιστα ἡμῶν καὶ
ἀκριβέστατα παρασκευάσηται αὐτὸ ἕκαστον διανοηθῆναι
περὶ οὗ σκοπεῖ, οὗτος ἂν ἐγγύτατα ἴοι τοῦ γνῶναι ἕκαστον ;
— Πάνυ μὲν οὖν. — Ἆρ᾽ οὖν ἐκεῖνος ἂν τοῦτο ποιήσειε
καθαρώτατα, ὅστις ὅτι μάλιστα αὐτῇ τῇ διανοίᾳ ἴοι ἐφ᾽
ἕκαστον, μήτε τὴν ὄψιν παρατιθέμενος ἐν τῷ διανοεῖσθαι
μήτε τινὰ ἄλλην αἴσθησιν, ἐφέλκων μηδεμίαν μετὰ τοῦ
λογισμοῦ, ἀλλ᾽ αὐτῇ καθ᾽ αὑτὴν εἰλικρινεῖ τῇ διανοίᾳ χρώ- 66
μενος αὐτὸ καθ᾽ αὑτὸ εἰλικρινὲς ἕκαστον ἐπιχειροῖ θηρεύειν
τῶν ὄντων, ἀπαλλαγεὶς ὅτι μάλιστα ὀφθαλμῶν τε καὶ
ὤτων καί, ὡς ἔπος εἰπεῖν, ξύμπαντος τοῦ σώματος, ὡς
ταράττοντος καὶ οὐκ ἐῶντος τὴν ψυχὴν κτήσασθαι ἀλήθειάν
τε καὶ φρόνησιν, ὅταν κοινωνῇ ; ἆρ᾽ οὐχ οὗτός ἐστιν, ὦ
Σιμμία, εἴπερ τις καὶ ἄλλος, ὁ τευξόμενος τοῦ ὄντος; —
Ὑπερφυῶς, ἔφη ὁ Σιμμίας, ὡς ἀληθῆ λέγεις, ὦ Σώκρατες.

c 6 δύναται : -νηται Iambl. || **d** 3 δὲ : δαὶ BY || τὰ τοιάδε : om. Ol. || 4 μέντοι : τοι TW Ol. τι Y || καὶ καλόν : καὶ οὐ κ. TY καὶ αὖ κ. Fic. || 5 ἤδη : τί δὴ B || **e** 1 αὐτῶν τὸ ἀληθέστατον : αὐτ. τἀλ. TW τἀλ. αὐτ. Y τὸ ἀλ. Ol. || 5 ποιήσειε B[2] (ειε s. u.) : -σῃ B || 7 μήτε (et Iambl.) : μήποτε W || τὴν (et Iambl.) : τιν᾽ Burnet || 8 τινὰ : om. TY Iambl. Ol. || **66 a** 2 ἐπιχειροῖ (et Ol.) : -ρῇ B[2] (i. m.) -ροίη Iambl. || 6 οὗτος T[2] (ο s. u.) : οὕτως T || 7 καὶ : om. TY Iambl.

b — Ainsi donc, nécessairement, poursuivit Socrate, toutes ces considérations font naître en l'esprit des philosophes authentiques une croyance capable de leur inspirer dans leurs entretiens un langage tel que celui-ci : « Oui, peut-être « bien y a-t-il une sorte de sentier qui nous mène tout droit, « quand le raisonnement nous accompagne dans la recherche ; « et c'est cette idée : aussi longtemps que nous aurons notre « corps et que notre âme sera pétrie avec cette chose mau-« vaise, jamais nous ne posséderons en suffisance l'objet de « notre désir[1] ! Or cet objet, c'est, disons-nous, la vérité. Et « non seulement mille et mille tracas nous sont en effet sus-« cités par le corps à l'occasion des nécessités de la vie ; mais,
c « des maladies surviennent-elles, voilà pour nous de nou-« velles entraves dans notre chasse au réel ! Amours, désirs, « craintes, imaginations de toute sorte, innombrables sor-« nettes, il nous en remplit si bien, que par lui (oui, c'est « vraiment le mot connu) ne nous vient même, réellement, « aucune pensée de bon sens ; non, pas une fois ! Voyez « plutôt : les guerres, les dissensions, la bataille, il n'y a « pour les susciter que le corps et ses convoitises ; la posses-« sion des biens, voilà en effet la cause originelle de toutes « les guerres, et, si nous sommes poussés à nous procurer « des biens, c'est à cause du corps, esclaves attachés à son
d « service ! Par sa faute encore, nous mettons de la paresse « à philosopher à cause de tout cela. Mais ce qui est le « comble, c'est que, sommes-nous arrivés enfin à avoir « de son côté quelque tranquillité, pour nous tourner alors « vers un objet quelconque de réflexion, nos recherches sont « à nouveau bousculées en tous sens par cet intrus qui nous

1. Passage controversé, où cependant la suite des idées semble claire : « quand on raisonne, on va droit au but (la réalité essentielle de chaque chose), et par le plus court chemin (la pensée), si l'on se dit que toute donnée corporelle, sensations ou passions, introduite dans le raisonnement, nous détournera fatalement de cette route étroite, mais sûre et directe ». Bref c'est un résumé de ce que Platon a dit plus haut, 65 d sqq., et même en des termes très voisins (65 e sq.). Pareillement Descartes, après avoir défini par la Pensée la réalité de ce qu'il est, se dit à lui-même au début de la *IIIe Méditation* : « Je fermerai maintenant les yeux, je boucherai mes oreilles, je détournerai tous mes sens,... et ainsi, m'entretenant seulement avec moi-même, je tâcherai... »

— Οὐκοῦν ἀνάγκη, ἔφη, ἐκ πάντων τούτων παρί- b
στασθαι δόξαν τοιάνδε τινὰ τοῖς γνησίως φιλοσόφοις,
ὥστε καὶ πρὸς ἀλλήλους τοιαῦτα ἄττα λέγειν, ὅτι· « Κιν-
« δυνεύει τοι ὥσπερ ἀτραπός τις ἐκφέρειν ἡμᾶς μετὰ τοῦ
« λόγου ἐν τῇ σκέψει, ὅτι, ἕως ἂν τὸ σῶμα ἔχωμεν καὶ
« συμπεφυρμένη ᾖ ἡμῶν ἡ ψυχὴ μετὰ τοῦ τοιούτου κα-
« κοῦ, οὐ μή ποτε κτησώμεθα ἱκανῶς οὗ ἐπιθυμοῦμεν·
« φαμὲν δὲ τοῦτο εἶναι τὸ ἀληθές. Μυρίας μὲν γὰρ ἡμῖν
« ἀσχολίας παρέχει τὸ σῶμα διὰ τὴν ἀναγκαίαν τροφήν,
« ἔτι δέ, ἄν τινες νόσοι προσπέσωσιν, ἐμποδίζουσιν ἡμῶν c
« τὴν τοῦ ὄντος θήραν. Ἐρώτων δὲ καὶ ἐπιθυμιῶν καὶ
« φόβων καὶ εἰδώλων παντοδαπῶν καὶ φλυαρίας ἐμπίπλησιν
« ἡμᾶς πολλῆς, ὥστε, τὸ λεγόμενον ὡς ἀληθῶς, τῷ ὄντι
« ὑπ᾽ αὐτοῦ οὐδὲ φρονῆσαι ἡμῖν ἐγγίγνεται οὐδέποτε οὐ-
« δέν. Καὶ γὰρ πολέμους καὶ στάσεις καὶ μάχας οὐδὲν
« ἄλλο παρέχει ἢ τὸ σῶμα καὶ αἱ τούτου ἐπιθυμίαι· διὰ γὰρ
« τὴν τῶν χρημάτων κτῆσιν πάντες οἱ πόλεμοι γίγνονται·
« τὰ δὲ χρήματα ἀναγκαζόμεθα κτᾶσθαι διὰ τὸ σῶμα,
« δουλεύοντες τῇ τούτου θεραπείᾳ. Καὶ ἐκ τούτου ἀσχο- d
« λίαν ἄγομεν φιλοσοφίας πέρι διὰ πάντα ταῦτα. Τὸ δ᾽
« ἔσχατον πάντων ὅτι, ἐάν τις ἡμῖν καὶ σχολὴ γένηται ἀπ᾽
« αὐτοῦ καὶ τραπώμεθα πρὸς τὸ σκοπεῖν τι, ἐν ταῖς
« ζητήσεσιν αὖ πανταχοῦ παραπῖπτον θόρυβον παρέχει
« καὶ ταραχὴν καὶ ἐκπλήττει, ὥστε μὴ δύνασθαι ὑπ᾽

b 2 γνησίως : -ίοις Iambl. || 3 τοιαῦτα ἄττα : -τ᾽ ἄ. T² (add.) WY τ. T || 4 τοι : τι Iambl. τις W² (i. m.) om. TWY Olymp. || ἐκφέρειν ἡμᾶς (et Iambl. Ol.) : ἡ. ἐ. W || μετὰ τοῦ λόγου ἐν τῇ σκέψει : secl. Christ ; μ. τ. λ. damn. Wilamowitz *Platon*² II, 343, 2 || 6 συμπεφυρμένη : ξυμπ. BTW Iambl. || τοῦ B² (s. u.) (et Ol.) : om. B Clem. Iambl. || 7 οὗ : ἐκεῖνο οὗ Clem. || 9 τροφήν : τρυ. Method. *De resurr.* (225 2 B.), cf. 81 d 9 || **c** 1 δέ, ἄν (et Iambl.) : δ᾽ ἐάν Plut. *Cons. ad Apoll.* 13 108 a || 2 δὲ (et Plut. *ibid.* Iambl. Ol.) : τε TY || 3 ἐμπίπλησιν (et Plut. Iambl. Ol.) : ἐμπίμ. Burnet || 7 τούτου (et Iambl.) : ἀπὸ τ. Plut. || 8 οἱ πόλεμοι (et Plut. Iambl. Ol.) : ἡμῖν οἱ π. B² (s. u.) οἱ π. ἡμῖν W || **d** 5 αὖ (et Iambl.) : om. Plut. || παρέχει (et Plut. Iambl.) : -έξει TY.

« assourdit, nous trouble et nous démonte, au point de
« nous rendre incapables de distinguer le vrai. Inversement,
« nous avons eu réellement la preuve que, si nous devons
« jamais savoir purement quelque chose, il nous faudra nous
« séparer de lui et regarder avec l'âme en elle-même les
e « choses en elles-mêmes. C'est alors, à ce qu'il semble, que
« nous appartiendra ce dont nous nous déclarons amoureux :
« la pensée ; oui, alors que nous aurons trépassé, ainsi que
« le signifie l'argument, et non point durant notre vie ! Si
« en effet il est impossible, dans l'union avec le corps, de
« rien connaître purement, de deux choses l'une : ou bien
« d'aucune façon au monde il ne nous est donné d'arriver à
« acquérir le savoir, ou bien c'est une fois trépassés, car
« c'est à ce moment que l'âme sera en elle-même et par elle-
67 « même, à part du corps, mais non pas auparavant. En outre,
« pendant le temps que peut durer notre vie, c'est ainsi
« que nous serons, semble-t-il, le plus près de savoir, quand
« le plus possible nous n'aurons en rien avec le corps société
« ni commerce à moins de nécessité majeure, quand nous
« ne serons pas non plus contaminés par sa nature, mais que
« nous serons au contraire purs de son contact, et jusqu'au
« jour où le Dieu aura lui-même dénoué nos liens. Étant
« enfin de la sorte parvenus à la pureté parce que nous
« aurons été séparés de la démence du corps, nous serons
« vraisemblablement unis à des êtres pareils à nous ; et par
« nous, rien que par nous, nous connaîtrons tout ce qui est
« sans mélange. Et c'est en cela d'autre part que probable-
b « ment consiste le vrai. N'être pas pur et se saisir pourtant
« de ce qui est pur, voilà en effet, on peut le craindre, ce
« qui n'est point permis ! » Tels sont, je crois, Simmias,
nécessairement les propos échangés, les jugements portés par
tous ceux qui sont, au droit sens du terme, des amis du
savoir. Ne t'en semble-t-il pas ainsi ? — Oui, rien de plus
probable, Socrate.

La purification.

— Ainsi donc, camarade, reprit Socrate, si là est la vérité, quel immense espoir pour celui qui en est rendu à ce point de ma route ! Là-bas, si cela doit arriver quelque part, il possédera en suffisance ce qui fut de notre part le but d'un immense effort pendant la vie passée. Aussi ce voyage, celui qui m'est à pré-

« αὐτοῦ καθορᾶν τἀληθές. Ἀλλὰ τῷ ὄντι ἡμῖν δέδεικται
« ὅτι, εἰ μέλλομέν ποτε καθαρῶς τι εἴσεσθαι, ἀπαλ-
« λακτέον αὐτοῦ καὶ αὐτῇ τῇ ψυχῇ θεατέον αὐτὰ τὰ
« πράγματα. Καὶ τότε, ὡς ἔοικεν, ἡμῖν ἔσται οὗ ἐπιθυμοῦ- e
« μέν τε καί φαμεν ἐρασταὶ εἶναι, φρονήσεως, ἐπειδὰν
« τελευτήσωμεν, ὡς ὁ λόγος σημαίνει, ζῶσι δὲ οὔ. Εἰ γὰρ
« μὴ οἷόν τε μετὰ τοῦ σώματος μηδὲν καθαρῶς γνῶναι,
« δυοῖν θάτερον· ἢ οὐδαμοῦ ἔστι κτήσασθαι τὸ εἰδέναι, ἢ
« τελευτήσασιν· τότε γὰρ αὐτὴ καθ' αὑτὴν ἡ ψυχὴ ἔσται
« χωρὶς τοῦ σώματος, πρότερον δ' οὔ. Καὶ ἐν ᾧ ἂν ζῶμεν, 67
« οὕτως, ὡς ἔοικεν, ἐγγυτάτω ἐσόμεθα τοῦ εἰδέναι, ἐὰν
« ὅτι μάλιστα μηδὲν ὁμιλῶμεν τῷ σώματι μηδὲ κοινωνῶμεν,
« ὅτι μὴ πᾶσα ἀνάγκη, μηδὲ ἀναπιμπλώμεθα τῆς τούτου
« φύσεως, ἀλλὰ καθαρεύωμεν ἀπ' αὐτοῦ, ἕως ἂν ὁ θεὸς
« αὐτὸς ἀπολύσῃ ἡμᾶς. Καὶ οὕτω μὲν καθαροὶ ἀπαλλατ-
« τόμενοι τῆς τοῦ σώματος ἀφροσύνης, ὡς τὸ εἰκὸς μετὰ
« τοιούτων τε ἐσόμεθα καὶ γνωσόμεθα δι' ἡμῶν αὐτῶν πᾶν
« τὸ εἰλικρινές. Τοῦτο δ' ἐστὶν ἴσως τὸ ἀληθές· μὴ καθαρῷ b
« γὰρ καθαροῦ ἐφάπτεσθαι μὴ οὐ θεμιτὸν ᾖ. » Τοιαῦτα
οἶμαι, ὦ Σιμμία, ἀναγκαῖον εἶναι πρὸς ἀλλήλους λέγειν
τε καὶ δοξάζειν πάντας τοὺς ὀρθῶς φιλομαθεῖς. Ἦ οὐ
δοκεῖ σοι οὕτως ; — Παντός γε μᾶλλον, ὦ Σώκρατες.

— Οὐκοῦν, ἔφη ὁ Σωκράτης, εἰ ταῦτα ἀληθῆ, ὦ ἑταῖρε, πολλὴ ἐλπὶς ἀφικομένῳ οἷ ἐγὼ πορεύομαι ἐκεῖ ἱκανῶς, εἴπερ που ἄλλοθι, κτήσασθαι τοῦτο οὗ ἕνεκα ἡ πολλὴ

d 7 τἀληθές (et Plut. Iambl.): τὸ ἀλ. W || **e** 2 καί φαμεν ἐρασταὶ εἶναι, φρονήσεως : κ. οὗ φ. ἐρᾶν ἔστι δὲ φρόνησις Plut. κ. φ. ἐ. εἶ. φρόνησις Iambl.; damn. Wilamowitz *ibid.* 348 || 5 θάτερον : τὰ ἕτερα Iambl. || 6 ἡ ψυχὴ ἔσται : ἔ. ἡ ψ. B² (transp.) W Plut. Iambl. || **67 a** 6 αὐτὸς B² (i. m.) (et Plut. Iambl. Ol.): om. B || 8 τε : om. Plut. Iambl. || καὶ γνωσόμεθα (et Iambl.) : om. Plut. || **b** 1 εἰλικρινές (et Iambl.) : εἰλ. ὁρῶντες Plut. || ἴσως (et Iambl.) : om. Plut. || μὴ καθαρῷ... ᾖ : uerborum ord. mut. et ἅπτεσθαι scr. Plut. *De Is. et Osir.* 5, 232 d οὐ κ. Clem. Theod. || 4 τε : om. TY || 6 ταῦτα : ταῦτ' Y || 7 ἐκεῖ ἱκανῶς : ἱ. ἐ. TWY Ol.

c sent prescrit, est-il accompagné, lui, d'un heureux espoir [1] ; et de même en est-il pour quiconque estime que sa pensée est prête et qu'il peut la dire purifiée. — C'est absolument certain, dit Simmias. — Mais une purification, n'est-ce pas en fait justement ce que dit l'antique tradition [2] ? Mettre le plus possible l'âme à part du corps, l'habituer à se ramener, à se ramasser sur elle-même en partant de chacun des points du corps, à vivre autant qu'elle peut, dans les circonstances actuelles aussi bien que dans celles qui suivront,
d isolée et par elle-même, entièrement détachée du corps comme si elle l'était de ses liens ? — Absolument certain, fit-il. — N'est-il pas vrai que le sens précis du mot « mort », c'est qu'une âme est détachée et mise à part d'un corps ? — Tout à fait vrai ! — Oui, et que ce détachement-là, comme nous disons, ceux qui le plus l'ont toujours et qui seuls l'ont à cœur, ce sont ceux qui, au sens droit du terme, se mêlent de philosopher : l'objet propre de l'exercice des philosophes est même de détacher l'âme et de la mettre à part du corps. N'est-ce pas ? — Manifestement.

— Ne serait-ce donc pas, comme je le disais en commençant, une chose ridicule de la part d'un homme qui se serait
e préparé, sa vie durant, à rapprocher le plus possible sa façon de vivre de l'état où l'on est quand on est mort, de s'irriter ensuite contre l'événement lorsqu'il se présente à lui ? — Une chose ridicule, à coup sûr ! — Ainsi donc, Simmias, c'est bien en réalité, dit-il, que ceux qui, au sens droit du terme, se mêlent de philosopher s'exercent à mourir, et que l'idée d'être mort est pour eux, moins que pour personne au monde, un objet d'effroi ! Voici de quoi en juger. S'ils se sont en effet de toute façon brouillés avec leur corps, s'ils désirent d'autre part que leur âme soit en elle-même et par elle-même, et que pourtant la réalisation de cela puisse les effrayer et les irriter, ne serait-ce pas le comble de la dérai-

1. Dans *Criton* (52 bc, 53 a), les Lois disent à Socrate que jamais, sauf une fois, il ne s'est éloigné de la Cité sinon pour servir à l'armée ; qu'il n'y a pas d'impotent ou d'aveugle qui soit plus réfractaire à tout déplacement, si bien qu'à l'exil il a préféré la mort, dont l'*Apologie* parle aussi dans le même sens, 40 e. Cf. *Phèdre* 230 d.

2. Cette antique tradition (cf. encore 63 c, 69 c, 70 c) est celle de l'Orphisme. Les *Discours sacrés*, d'où proviennent les Tablettes d'or

πραγματεία ἡμῖν ἐν τῷ παρελθόντι βίῳ γέγονεν, ὥστε ἥ γε
ἀποδημία, ἡ νῦν μοι προστεταγμένη, μετὰ ἀγαθῆς ἐλπίδος c
γίγνεται, καὶ ἄλλῳ ἀνδρὶ ὃς ἡγεῖταί οἱ παρεσκευάσθαι τὴν
διάνοιαν ὥσπερ κεκαθαρμένην. — Πάνυ μὲν οὖν, ἔφη ὁ
Σιμμίας. — Κάθαρσις δὲ εἶναι ἆρα οὐ τοῦτο ξυμβαίνει,
ὅπερ πάλαι ἐν τῷ λόγῳ λέγεται, τὸ χωρίζειν ὅτι μάλιστα
ἀπὸ τοῦ σώματος τὴν ψυχήν, καὶ ἐθίσαι αὐτὴν καθ' αὑτὴν
πανταχόθεν ἐκ τοῦ σώματος συναγείρεσθαί τε καὶ ἀθροί-
ζεσθαι καὶ οἰκεῖν κατὰ τὸ δυνατόν, καὶ ἐν τῷ νῦν παρόντι
καὶ ἐν τῷ ἔπειτα, μόνην καθ' αὑτήν, ἐκλυομένην ὥσπερ ἐκ d
δεσμῶν ἐκ τοῦ σώματος; — Πάνυ μὲν οὖν, ἔφη. —
Οὐκοῦν τοῦτό γε θάνατος ὀνομάζεται, λύσις καὶ χωρισμὸς
ψυχῆς ἀπὸ σώματος; — Παντάπασί γε, ἦ δ' ὅς. — Λύειν
δέ γε αὐτήν, ὥς φαμεν, προθυμοῦνται ἀεὶ μάλιστα καὶ
μόνοι οἱ φιλοσοφοῦντες ὀρθῶς, καὶ τὸ μελέτημα αὐτὸ
τοῦτό ἐστι τῶν φιλοσόφων, λύσις καὶ χωρισμὸς ψυχῆς
ἀπὸ σώματος· ἢ οὔ; — Φαίνεται.

— Οὐκοῦν, ὅπερ ἐν ἀρχῇ ἔλεγον, γελοῖον ἂν εἴη ἄνδρα
παρασκευάζονθ' ἑαυτὸν ἐν τῷ βίῳ ὅτι ἐγγυτάτω ὄντα τοῦ
τεθνάναι οὕτω ζῆν, κἄπειθ' ἥκοντος αὐτῷ τούτου ἀγα- e
νακτεῖν; — Γελοῖον· πῶς δ' οὔ; — Τῷ ὄντι ἄρα, ἔφη, ὦ
Σιμμία, οἱ ὀρθῶς φιλοσοφοῦντες ἀποθνῄσκειν μελετῶσιν,
καὶ τὸ τεθνάναι ἥκιστα αὐτοῖς ἀνθρώπων φοβερόν. Ἐκ
τῶνδε δὲ σκόπει. Εἰ γὰρ διαβέβληνται μὲν πανταχῇ τῷ
σώματι, αὐτὴν δὲ καθ' αὑτὴν ἐπιθυμοῦσι τὴν ψυχὴν ἔχειν,
τούτου δὲ γιγνομένου εἰ φοβοῖντο καὶ ἀγανακτοῖεν, οὐ

c 1 μοι: ἐμοὶ B^2 (ε s. u.) TWY || 2 παρασκευάσθαι T^2 (α ex ε) (et Ol.): -άσασθαι W || 6 καθ' αὑτὴν: κ. ἑαυ. W || **d** 1 ἐκ δεσμῶν (et Iambl.,): om. ἐκ BW || 2 ἐκ τοῦ (et Iambl. [*Protr.*]): τοῦ Iambl. [*Vit. Pyth.* 266 K.] || 3 τοῦτό γε θάνατος (et Stob.): θ. τ. γε W δὲ Iambl. || 4 ψυχῆς B^2 (i. m.) (et Stob. Iambl.): om. B || 7 ψυχῆς B^2 (exp.) (et Iambl.): τῆς ψ. B || **e** 2 γελοῖον: οὐ γ. codd., Socrati tribuentes. Sed in Ars. VII liter. tantummodo spatium || 3 μελετῶσιν: -σι BWY || 4 τό: om. Stob. || 5 διαβέβληνται: -ηται Ol. || 6 ἔχειν W^2 (i. m.): εἶναι W || 7 δὲ: δὴ Madvig, Schanz, Archer Hind

son ? Oui, de ne pas s'en aller avec joie vers ce lieu où, une
68 fois rendus, ce dont pendant la vie ils étaient amoureux, ils ont espoir de le trouver : la pensée qui était leurs amours ; et aussi, ce avec quoi ils s'étaient brouillés, espoir d'être débarrassés de sa compagnie ? Quoi ! des amours humaines, mignons, épouses, fils, ont pu morts inspirer à plusieurs le dessein d'aller volontairement aux demeures d'Hadès les y rejoindre, conduits par l'espoir qu'ils reverraient là-bas l'objet de leur désir et seraient avec lui [1] ! et la pensée par contre, un homme qui en serait amoureux, qui aurait embrassé avec ardeur ce même espoir de ne la rencontrer, d'une façon qui compte, nulle part ailleurs que chez Hadès, cet homme-
b là s'irriterait de mourir, il ne se réjouirait pas d'aller en ces lieux mêmes ? Voilà du moins ce qu'on doit penser, s'il est vrai, camarade, que celui-là soit philosophe réellement ; car ce sera chez lui une forte conviction que nulle part ailleurs il ne rencontrera purement la pensée, sinon là-bas. Or, s'il en est ainsi, ne serait-ce pas, comme je le disais à l'instant, le comble de la déraison que l'effroi de la mort chez un pareil homme ? — Le comble, bien sûr, par Zeus ! fit-il.

La vertu vraie.

— Dis-moi, reprit Socrate, n'as-tu pas assez de l'indice que voici ? Un homme que tu vois s'irriter au moment de mourir, ainsi ce n'est pas la sagesse qu'il aime ; mais ce qu'il aime, c'est le corps ? Et ce
c même homme peut-être bien aimera-t-il aussi les richesses, aimera-t-il encore les honneurs, soit l'une ou l'autre de ces choses, soit toutes deux ensemble. — Absolument ! répondit-

découvertes en Italie et en Crète, enseignaient, en outre de croyances relatives à la nature et à la destinée de l'âme (cf. Ar. *De an.* I 5, 410 b, 28), des prescriptions pratiques, notamment d'abstinence (*Lois* V, 782 d ; cf. p. 21, n. 1) ; *initiation* et *purification* (69 bc) doivent assurer à l'âme chez Hadès un voyage exempt de périls, avec la félicité pour terme. Ces conceptions s'étaient incorporées au Pythagorisme ; voir A. Delatte, *Études de littér. pythagoricienne*, 1915, p. 3 et 209-211.

1. Achille, qui, sachant qu'il mourra après avoir tué Hector, n'hésite pas cependant à venger Patrocle qu'ainsi il rejoindra ; ou Orphée, sauf qu'il descend vivant aux Enfers et pour en ramener Eurydice. Mais l'exemple d'Alceste, qui, dans le *Banquet* 179 a-180 b, s'y ajoute, ne conviendrait pas ici.

πολλὴ ἂν ἀλογία εἴη, εἰ μὴ ἄσμενοι ἐκεῖσε ἴοιεν, οἷ ἀφικο-
μένοις ἐλπίς ἐστιν οὗ διὰ βίου ἤρων τυχεῖν, ἤρων δὲ 68
φρονήσεως, ᾧ τε διεβέβληντο, τούτου ἀπηλλάχθαι συνόντος
αὐτοῖς; ἤ, ἀνθρωπίνων μὲν παιδικῶν καὶ γυναικῶν καὶ υἱέων
ἀποθανόντων, πολλοὶ δὴ ἑκόντες ἠθέλησαν εἰς Ἅιδου με-
τελθεῖν, ὑπὸ ταύτης ἀγόμενοι τῆς ἐλπίδος, τῆς τοῦ ὄψεσθαί
τι ἐκεῖ ὧν ἐπεθύμουν καὶ συνέσεσθαι· φρονήσεως δὲ ἄρα
τις τῷ ὄντι ἐρῶν, καὶ λαβὼν σφόδρα τὴν αὐτὴν ταύτην
ἐλπίδα, μηδαμοῦ ἄλλοθι ἐντεύξεσθαι αὐτῇ ἀξίως λόγου ἢ ἐν
Ἅιδου, ἀγανακτήσει τε ἀποθνῄσκων καὶ οὐχ ἄσμενος εἶσιν b
αὐτόσε; οἴεσθαί γε χρή, ἐὰν τῷ ὄντι γε ᾖ, ὦ ἑταῖρε, φιλό-
σοφος· σφόδρα γὰρ αὐτῷ ταῦτα δόξει, μηδαμοῦ ἄλλοθι κα-
θαρῶς ἐντεύξεσθαι φρονήσει ἀλλ᾽ ἢ ἐκεῖ. Εἰ δὲ τοῦτο οὕτως
ἔχει, ὅπερ ἄρτι ἔλεγον, οὐ πολλὴ ἂν ἀλογία εἴη εἰ φοβοῖτο
τὸν θάνατον ὁ τοιοῦτος; — Πολλὴ μέντοι, νὴ Δία, ἦ δ᾽ ὅς.
— Οὐκοῦν ἱκανόν σοι τεκμήριον, ἔφη, τοῦτο ἀνδρός, ὃν
ἂν ἴδῃς ἀγανακτοῦντα μέλλοντα ἀποθανεῖσθαι, ὅτι οὐκ ἄρ᾽
ἦν φιλόσοφος, ἀλλά τις φιλοσώματος; ὁ αὐτὸς δέ που
οὗτος τυγχάνει ὢν καὶ φιλοχρήματος καὶ φιλότιμος, ἤτοι c
τὰ ἕτερα τούτων ἢ ἀμφότερα. — Πάνυ, ἔφη, ἔχει οὕτως

e 8 εἰ : om. TY || ἐκεῖσε W² (s. u.) : ἐκεῖθεν W || ἴοιεν : ἴοιμεν W || **68 a** 2 συνόντος : ξυν. T² (s. u.) WY || 3 υἱέων B² (em. ?): ὑέ. B ἢ παίδων ἕνεκα Ars. || 4 δὴ : om. Ars. || μετελθεῖν B² (i. m.): ἐλθ. BT² (μετ exp.) WY || 6 τι : τε Tubing. C || συνέσεσθαι : ξυν. BWY || **b** 1 εἶσιν T² (em. et scr. i. m.) : οἴσει T || 2 ὄντι γε : ὄντι TWY || 3 δόξει : -ξειν TY || et sq. μηδαμοῦ... οὕτως : ...θαμοῦ ἄλλοθι...... θαρῶς φρονήσει ἐν.... (spatium circ. XVI lit.) ὕτως Ars. Ex γρ. B ἄλλοθι δυνατὸν εἶναι καθαρῶς, coni. Couvreur Blass Korkisch et partim Burnet <μη> θαμοῦ ἄλλοθι <δυνατὸν εἶναι κα> θαρῶς φρονήσει ἐν <τυχεῖν· εἰ δὲ τοῦτο ο> ὕτως; unde ἀλλ᾽ ἢ ἐκεῖ addub. H. Alline *Hist. du texte de Platon* 71 sq. || 5 ἂν ἀλογία : ἀλ. ἂν Ars. || 7 τεκμήριον, ἔφη : ἔ., τ. Ars. || ἀνδρός... 9 φιλόσοφος : in Ars. lacunis τεκμήριον... ἀγανακτοῦντα... ν φιλόσοφος suppl. Korkisch <τοῦτο, ὃν ἂν ἴδῃς> ἀγανακτοῦντα <τούτῳ, ὅτι οὐκ ἂν ᾖ> ν φιλόσ.; unde b 8 μέλλοντα ἀποθανεῖσθαι addub. Alline *ibid.* 72 || 9 ὁ : om. Stob. || **c** 1 ὢν : om. Ars. || 2 πάνυ (et Stob.): π. γ᾽ W || ἔφη, ἔχει : ἔχ., ἔφ. Stob. ἔφη om., ut uid., Ars.

il. C'est comme tu dis. — Or donc, Simmias, ce qu'on appelle le courage ne convient-il pas aussi, au plus haut degré, à ceux dont les dispositions sont au contraire celles que je disais ? — Sans nul doute ! — N'en est-il pas de même pour la tempérance, et pareillement au sens ordinaire du mot tempérance ? Dans les désirs point de violents transports, une attitude au contraire dédaigneuse et prudente, est-ce que cela n'est pas propre à ceux-là seuls qui, au plus haut degré, ont le dédain du corps et qui vivent dans la philoso-
d phie ? — Nécessairement, dit-il. — Et en effet, aie la bonté de réfléchir au courage, simplement, du reste des hommes ainsi qu'à leur tempérance, tu en verras toute l'étrangeté[1]. — Et comment cela, Socrate ? — Tu n'ignores pas, reprit-il, que la mort est tenue par tout le reste des hommes pour être au nombre des grands malheurs ? — Ah ! je crois bien ! — La crainte de maux plus grands ne détermine-t-elle pas ceux d'entre eux qui ont du courage à affronter la mort, quand il y a lieu de l'affronter ? — C'est cela ! — Ainsi, c'est en étant peureux et par peur que sont courageux tous les hommes, les philosophes exceptés. Et pourtant, il est irrationnel que la peur et la lâcheté puissent donner du cou-
e rage ! — C'est absolument certain ! — Passons à ceux d'entre eux qui ont de la prudence. Ne leur arrive-t-il pas, pareillement, qu'une sorte de dérèglement est le principe de leur tempérance ? Nous avons beau dire qu'il y a impossibilité à cela, mais c'est un fait pourtant qu'ils sont dans une situation analogue, avec leur niaise tempérance ! Car ils redoutent d'être privés de tels autres plaisirs dont ils ont envie, et, si de certains ils abstiennent, c'est qu'il y en a certains qui

1. Tout le morceau concerne la conception populaire de la vertu (cf. 82 a fin). D'après cette conception est vertueux celui qui s'abstient d'une chose ou qui la fait en vue d'en obtenir ou d'en éviter une semblable. En ce sens le tempérant est celui qui s'impose la privation d'un plaisir pour en gagner un plus grand ou pour s'épargner une souffrance ; le courageux, celui qui, pour éviter de tomber aux mains de l'ennemi, préfère s'exposer à la mort comme à un moindre mal (69 a). Or, pour qui pratique cette sorte de vertu elle est une duperie, puisqu'il renonce à du plaisir pour n'avoir *en échange* que du plaisir, puisqu'il *échange* des risques contre d'autre risques. Cette

ὡς λέγεις. — Ἆρ' οὖν, ἔφη, ὦ Σιμμία, οὐ καὶ ἡ ὀνομαζο-
μένη ἀνδρεία τοῖς οὕτω διακειμένοις μάλιστα προσήκει; —
Πάντως δήπου, ἔφη. — Οὐκοῦν καὶ ἡ σωφροσύνη, ἣν καὶ
οἱ πολλοὶ ὀνομάζουσι σωφροσύνην, τὸ περὶ τὰς ἐπιθυμίας
μὴ ἐπτοῆσθαι ἀλλ' ὀλιγώρως ἔχειν καὶ κοσμίως, ἆρ' οὐ
τούτοις μόνοις προσήκει, τοῖς μάλιστα τοῦ σώματος ὀλι-
γωροῦσί τε καὶ ἐν φιλοσοφίᾳ ζῶσιν ; — Ἀνάγκη, ἔφη. — d
Εἰ γὰρ ἐθέλεις, ἦ δ' ὅς, ἐννοῆσαι τήν γε τῶν ἄλλων
ἀνδρείαν τε καὶ σωφροσύνην, δόξει σοι εἶναι ἄτοπος. —
Πῶς δή, ὦ Σώκρατες ; — Οἶσθα, ἦ δ' ὅς, ὅτι τὸν θάνατον
ἡγοῦνται πάντες οἱ ἄλλοι τῶν μεγάλων κακῶν εἶναι ; —
Καὶ μάλα, ἔφη. — Οὐκοῦν φόβῳ μειζόνων κακῶν ὑπομέ-
νουσιν αὐτῶν οἱ ἀνδρεῖοι τὸν θάνατον, ὅταν ὑπομένωσιν ;
— Ἔστι ταῦτα. — Τῷ δεδιέναι ἄρα καὶ δέει ἀνδρεῖοί εἰσι
πάντες πλὴν οἱ φιλόσοφοι· καίτοι ἄλογόν γε δέει τινὰ καὶ
δειλίᾳ ἀνδρεῖον εἶναι. — Πάνυ μὲν οὖν. — Τί δέ ; οἱ e
κόσμιοι αὐτῶν οὐ ταὐτὸν τοῦτο πεπόνθασιν, ἀκολασίᾳ τινὶ
σώφρονές εἰσιν ; Καίτοι φαμέν γε ἀδύνατον εἶναι, ἀλλ'
ὅμως αὐτοῖς συμβαίνει τούτῳ ὅμοιον τὸ πάθος τὸ περὶ
ταύτην τὴν εὐήθη σωφροσύνην. Φοβούμενοι γὰρ ἑτέρων
ἡδονῶν στερηθῆναι καὶ ἐπιθυμοῦντες ἐκείνων, ἄλλων

c 4 ἀνδρεία : ἀνδρία B² (em. ?) T² (ι s. u.) || 5 δήπου : που Stob. || ἡ : om. W || d 1 ἔφη : om. Ars. || 2 ἐθέλεις (et Iambl. Stob.) : -λήσεις WY || γε (et Iambl. Stob.) : τε BY || 3 ἀνδρείαν : -δρίαν B || δόξει σοι (et Iambl.) : -ξῃ συ Stob. || 5 μεγάλων T γρ. (et Iambl. Ol. Stob.) : -ίστων B² (i. m) TWY || εἶναι B² (i. m..) (et Ars.) : om. BT² (exp. ?) Iambl. Ol. || 6 καὶ μάλα : κ. μάλ' B ναὶ μάλα Stob^{n}. || 7 αὐτῶν : αὐτὸν Stob. || 8 sq. ταῦτα... δέει : ταῦτα τῷδε, ναί ; (Socratis) — ναί. — ἆρα οὖν δέει Stob. || 9 ἄλογόν (et Ars. Iambl. Stob.) : ἄτοπόν B² (i. m.) TWY || e 1 δέ : δαί BT || 2 οὐ : ὃ Stob. || 3 σώφρονες εἰσιν : -σι B² (em.) WY Iambl. < σωφρονο > ῦσιν Ars. || γε (et Iambl. Stob.) : γε που B² (s. u.) TWY || 4 αὐτοῖς (et Iambl.) : om. Stob. || συμβαίνει : ξυμβ. BT || τούτῳ (et Iambl. Stob.) : τοῦτο Ars. || ὅμοιον : ὅ. εἶναι B² (s. u.) || τὸ περὶ ταύτην εὐήθη (et Iambl. Stob.) : τῷ π. τ. ε. B² (ω s. u.) τοι ἐπ' αὐτὴν ἀνδραποδώδη Ars. cf. C. Ritter [Bursian 1912, 31-38] || 5 ἑτέρων ἡδόνων στερηθῆναι (et Iambl. Stob.) : σ. ἑ. ἡ. Ars.

les dominent. On a beau appeler dérèglement une sujétion à
69 l'égard des plaisirs, mais c'est un fait pourtant : ces gens-là subissent la domination de quelques plaisirs et c'est ainsi qu'ils en dominent d'autres. Or cela ressemble bien à ce qu'on disait tout à l'heure : c'est en quelque façon un dérèglement qui est le principe de leur tempérance ! — Vraisemblablement, en effet.

— Peut-être bien en effet, excellent Simmias, n'est-ce pas à l'égard de la vertu un mode correct d'échange, que d'échanger ainsi des plaisirs contre des plaisirs, des peines contre des peines, une crainte contre une crainte, la plus grande contre la plus petite, tout comme s'il s'agissait d'un échange de monnaie peut-être au contraire n'y a-t-il ici qu'une monnaie qui vaille et en échange de laquelle tout cela doive être
b échangé : la pensée[1] ! Oui, peut-être bien est-ce le prix que valent, ce avec quoi s'achètent et se vendent authentiquement toutes ces choses-ci : courage, sagesse, justice ; la vertu vraie en somme, accompagnée de pensée, que s'y joignent ou s'en disjoignent plaisirs, craintes et tout ce qu'il y a encore de pareil ! Que tout cela soit d'autre part isolé de la pensée et objet d'échange mutuel, peut-être bien est-ce un trompe-l'œil qu'une semblable vertu : vertu réellement servile, où il n'y a rien de sain ni de vrai ! Peut-être, bien plutôt, la réalité vraie est-elle qu'une certaine purification de toutes ces passions

vertu-là n'a que l'apparence de la vertu ; c'est un vrai trompe-l'œil (69 b), car elle ne nous rend pas meilleurs.

1. La vertu vraie, au contraire de la vertu populaire, consiste à échanger plaisirs, peines ou craintes *contre la pensée*, seule monnaie qui vaille pour acheter la vertu et ainsi devenir meilleur ; l'échange alors ne trompe pas. Quelles que soient, dans le détail, les difficultés d'interprétation du passage, il explique très bien ce qu'a dit Socrate au début du développement (68 bc) : si le philosophe ne craint pas la mort, c'est qu'en échange de la vie il libère son âme et acquiert l'exercice entièrement indépendant de la pensée ; s'il est tempérant, c'est qu'en échange de la renonciation aux plaisirs du corps il obtient, dans la mortification, la plus haute aptitude possible à se purifier par l'exercice de la pensée. Tout ce qui précède, à partir de 64 b, prépare cette conception de la vertu fondée sur la pensée pure ; celle-ci sera elle-même définie 79 d. Comparer *République* IV, 441 c-444 a ; *Théétète* 176 a-d ; *Lois* I, 631 c.

ἀπέχονται ὑπ' ἄλλων κρατούμενοι· καίτοι καλοῦσί γε ἀκο-
λασίαν τὸ ὑπὸ τῶν ἡδονῶν ἄρχεσθαι, ἀλλ' ὅμως συμβαίνει 69
αὐτοῖς κρατουμένοις ὑφ' ἡδονῶν κρατεῖν ἄλλων ἡδονῶν.
Τοῦτο δ' ὅμοιόν ἐστιν ᾧ νῦν δὴ ἐλέγετο, τῷ τρόπον τινὰ δι'
ἀκολασίαν αὐτοὺς σεσωφρονίσθαι. — Ἔοικε γάρ.

— Ὦ μακάριε Σιμμία, μὴ γὰρ οὐχ αὕτη ᾖ ἡ ὀρθὴ πρὸς
ἀρετὴν ἀλλαγή, ἡδονὰς πρὸς ἡδονὰς καὶ λύπας πρὸς λύπας
καὶ φόβον πρὸς φόβον καταλλάττεσθαι μείζω πρὸς ἐλάττω,
ὥσπερ νομίσματα· ἀλλ' ᾖ ἐκεῖνο μόνον τὸ νόμισμα ὀρθόν,
ἀντὶ οὗ δεῖ πάντα ταῦτα καταλλάττεσθαι, φρόνησις· καὶ
τούτου μὲν πάντα καὶ μετὰ τούτου ὠνούμενά τε καὶ b
πιπρασκόμενα τῷ ὄντι ᾖ, καὶ ἀνδρεία καὶ σωφροσύνη καὶ
δικαιοσύνη, καὶ ξυλλήβδην ἀληθὴς ἀρετὴ μετὰ φρονήσεως,
καὶ προσγιγνομένων καὶ ἀπογιγνομένων καὶ ἡδονῶν καὶ
φόβων καὶ τῶν ἄλλων πάντων τῶν τοιούτων· χωριζόμενα
δὲ φρονήσεως καὶ ἀλλαττόμενα ἀντὶ ἀλλήλων μὴ σκια-
γραφία τις ᾖ ἡ τοιαύτη ἀρετή, καὶ τῷ ὄντι ἀνδραποδώδης
τε καὶ οὐδὲν ὑγιὲς οὐδ' ἀληθὲς ἔχῃ· τὸ δ' ἀληθὲς τῷ ὄντι

e 7 ὑπ' ἄλλων κρατούμενοι (et Iambl.) : ὑπ' ἐκείνω <ν> κ. Ars. κ. ὑπ' ἄ. W ὑ. ἄ. -μένων Stob. || **69 a** 1 τὸ ὑπὸ τῶν ἡδόνων : τὸ ὑπ... ἡδ. Ars. ὑπ <ὸ τῶν> ἡ. coni. Korkisch ὑπ <ὸ> ἡ. Mahaffy] || ἀλλ' ὅμως συμβαίνει (et Iambl. Stob.) : ἀ. ὅ. ξυμβ. BW συμβαίνει δ' οὖν Ars. cf. Alline *ibid.* 73 || 2 κρατεῖν ἄλλων ἡδόνων (et Iambl.) : om. Stob. || 3 δ' (et Iambl.): δὴ Stob. || ᾧ : ὃ Iambl. Stob. || τῷ : om. Iambl. τὸ Stob. || 5 γὰρ (et Olympiod. Stob.) : om. TY || ᾖ ἡ Y² (ἡ s. u.): ᾖ TWY ἡ B Stob. || 6 ἀλλαγή (et Iambl.): ἀλλὰ B om. T (sed in rasura post ἀρετήν fort. ἀλλ') Y ἀλλ' ἀντὶ Stob. || πρὸς ἡδόνας et πρὸς λύπας : om. Stob. || 7 μείζω Iambl. Stob. : καὶ μ. codd. || 8 ἀλλ' ᾖ (et Ol.) : ἀλλ' ἢ B Iambl. Stob. ἀλλὴ T || 9 ἀντὶ οὗ (et Iambl.) : ἀνθ' ὅτου W ἄντι οὐ Stob. || πάντα (et Iambl. Stob.) (post ταῦτα W): ἅπ. B || καὶ τούτου μὲν πάντα (et Iambl. Stob.) : secl. Burnet || **b** 1 ὠνούμενά τε καὶ πιπρασκόμενα (et Iambl. Stob. Ol.) : secl. Burnet || 2 ᾖ : ἡ Iambl. ἢ Stob. || ἀνδρεία : -ία BY || σωφροσύνη καὶ δικαιοσύνη (et Iambl. Stob.): δ. κ. σ. W || 4 προσγιγνομένων καὶ ἀπογιγνομένων : -μένη κ. -μένη Stob. || 6 καὶ B² (add.) (et Iambl. Stob.) : om. B || ἀλλήλων B² (s. u.) (et Iambl. Stob.): ἄλλων B || 7 ἡ (et Iambl.) : om. Stob. || 8 ὑγιὲς (et Iambl. Stob.): ὑ. εἶναι B || ἔχῃ (et Stob.): -ει W Iambl. ἔχουσα W γρ.

constitue la tempérance, la justice, le courage ; et peut-être
c enfin la pensée elle-même est-elle un moyen de purification. Il y a chance, ajouterai-je, que ceux-là même à qui nous devons l'établissement des initiations ne soient pas sans mérite, mais que ce soit la réalité depuis longtemps cachée sous ce langage mystérieux : quiconque arrive chez Hadès en profane et sans avoir été initié, celui-là aura sa place dans le Bourbier, tandis que celui qui aura été purifié et initié habitera, une fois arrivé là-bas, dans la société des Dieux [1]. C'est que, vois-tu, selon la formule de ceux qui traitent des initiations : « *nombreux sont les porteurs de thyrse, et rares les Bacchants* ».
d Or ces derniers, à mon sens, ne sont autres que ceux dont la philosophie au sens droit du terme a été l'occupation. Pour en être, je n'ai, quant à moi et dans la mesure au moins du possible, rien négligé pendant ma vie ; j'y ai mis au contraire et sans réserve tout mon zèle. Mon zèle d'autre part fut-il légitime, a-t-il obtenu quelque succès ? C'est de quoi, une fois là-bas, nous aurons, s'il plaît à Dieu, certitude un peu plus tard : telle est du moins mon opinion.

« Voilà donc, dit-il, Simmias et Cébès, ma défense ; voilà pour quelles raisons je vous quitte, vous aussi bien que mes Maîtres d'ici, sans en éprouver ni peine ni colère, parce que, j'en suis convaincu, là-bas non moins absolument qu'ici je
e rencontrerai de bons Maîtres comme de bons camarades. La foule, il est vrai, est là-dessus incrédule. Si donc pour vous je suis dans ma défense plus persuasif que pour les juges d'Athènes, ce sera bien ! »

Deuxième partie. Le problème de la survivance de l'âme.

Les paroles de Socrate amenèrent cette répartie de Cébès : « Tout cela est, dit-il, à mon avis personnel, fort bien parler, Socrate ; j'en excepte ce qui, touchant l'âme, est pour les hommes une abon-
70 dante source d'incrédulité. Peut-être bien, se disent-ils [2], une

1. Platon dégage le sens de cet enseignement. Peu importe que les professionnels de l'initiation, les *Orphéotélestes* fassent ailleurs figure de charlatans (*Rep.* II, 363 cd, 364 e sq.). Le Bourbier des profanes, le Paradis des initiés sont raillés par Aristophane (*Grenouilles* 145-158) et par Diogène le Cynique (Diog. La. VI, 39).

2. Croyances homériques, liées à la conception de l'*âme-souffle* ;

ᾗ κάθαρσίς τις τῶν τοιούτων πάντων καὶ ἡ σωφροσύνη καὶ
ἡ δικαιοσύνη καὶ ἀνδρεία, καὶ αὐτὴ ἡ φρόνησις μὴ καθαρμός c
τις ᾖ. Καὶ κινδυνεύουσι καὶ οἱ τὰς τελετὰς ἡμῖν οὗτοι
καταστήσαντες οὐ φαῦλοι εἶναι, ἀλλὰ τῷ ὄντι πάλαι
αἰνίττεσθαι ὅτι ὃς ἂν ἀμύητος καὶ ἀτέλεστος εἰς Ἅιδου
ἀφίκηται ἐν βορβόρῳ κείσεται, ὁ δὲ κεκαθαρμένος τε καὶ
τετελεσμένος ἐκεῖσε ἀφικόμενος μετὰ θεῶν οἰκήσει. Εἰσὶ
γὰρ δή, ὥς φασιν οἱ περὶ τὰς τελετάς, « ναρθηκοφόροι
« μὲν πολλοί, βάκχοι δέ τε παῦροι ». Οὗτοι δ' εἰσὶ κατὰ τὴν
ἐμὴν δόξαν οὐκ ἄλλοι ἢ οἱ πεφιλοσοφηκότες ὀρθῶς. Ὧν d
δὴ καὶ ἐγὼ κατά γε τὸ δυνατὸν οὐδὲν ἀπέλιπον ἐν τῷ βίῳ
ἀλλὰ παντὶ τρόπῳ προυθυμήθην γενέσθαι. Εἰ δ' ὀρθῶς
προυθυμήθην καί τι ἠνύσαμεν, ἐκεῖσε ἐλθόντες τὸ σαφὲς
εἰσόμεθα, ἂν θεὸς ἐθέλῃ, ὀλίγον ὕστερον, ὡς ἐμοὶ δοκεῖ.

Ταῦτ' οὖν ἐγώ, ἔφη, ὦ Σιμμία τε καὶ Κέβης, ἀπολο-
γοῦμαι, ὡς εἰκότως ὑμᾶς τε ἀπολείπων καὶ τοὺς ἐνθάδε
δεσπότας οὐ χαλεπῶς φέρω οὐδ' ἀγανακτῶ, ἡγούμενος
κἀκεῖ οὐδὲν ἧττον ἢ ἐνθάδε δεσπόταις τε ἀγαθοῖς ἐντεύ- e
ξεσθαι καὶ ἑταίροις. Τοῖς δὲ πολλοῖς ἀπιστίαν παρέχει· εἴ
τι οὖν ὑμῖν πιθανώτερός εἰμι ἐν τῇ ἀπολογίᾳ ἢ τοῖς
Ἀθηναίων δικασταῖς, εὖ ἂν ἔχοι. »

Εἰπόντος δὴ τοῦ Σωκράτους ταῦτα, ὑπολαβὼν ὁ Κέβης
ἔφη· « Ὦ Σώκρατες, τὰ μὲν ἄλλα ἔμοιγε δοκεῖ καλῶς

b 9 ᾗ κάθαρσίς (et Stob. Ol.) : κ. ᾗ B² (transp.) W || τις (et Iambl.) : om. Stob. || **c** 1 καὶ ἀνδρεία (-δρία) : κ. ἡ ἀ. TWY Iambl. om. Stob. || αὐτὴ (et Iambl.) : ἔτι αὐ. Stob. || 2 καὶ κινδυνεύουσι Iambl. Olympiod. : κ. -εύωσι codd. κ. ὡς -εύουσι Stob. || 3 φαῦλοι (et Iambl. Stob.) : φ. τινες B² (s. u.) TYW || 5 sq. : cum quadam uerborum uariatione Suid. 861 b || 5 κείσεται (et Iambl. Theod.) : -σεσθαι Stob. || τε (et Iambl. Theod. Stob.) : om. W || 6 οἰκήσει (et Clem. Iambl. Theod.) : -ήσεται Stob. || 7 ὥς (et Clem. Stob.) : om. TY Iambl. || **d** 1 ὀρθῶς (et Clem.) : om. Iambl. Stob. || 2 ἐγώ : ἔγωγε TWY || γε : om. TY || 3 δ' : δὲ TY || 5 ἄν : ἐὰν TWY || 7 ἀπολείπων : -λίπων B || **e** 1 κἀκεῖ : καὶ ἐ. TWY || 2 ἑταίροις : ἑτέ. B || τοῖς δὲ... παρέχει : addub. Ast || 6 ἔμοιγε δοκεῖ T² (transp.) (et Stob.) : δ. ἔμ. TWY || καλῶς λέγεσθαι : λ. κ. Stob.

fois séparée du corps, n'existe-t-elle plus nulle part, et peut-être, bien plutôt, le jour même où l'homme meurt, est-elle détruite et périt-elle ; dès l'instant de cette séparation, peut-être sort-elle du corps pour se dissiper à la façon d'un souffle ou d'une fumée, et ainsi partie et envolée n'est-elle plus rien nulle part. Par suite, s'il était vrai que quelque part elle se fût ramassée en elle-même et sur elle-même, après s'être débarrassée de ces maux que tu passais tout à l'heure en revue, quelle grande et belle espérance,
b Socrate, naîtrait de la vérité de ton langage! Il a pourtant besoin sans nul doute d'une justification, et qui probablement n'est pas peu de chose, pour faire croire qu'après la mort de l'homme l'âme subsiste avec une activité réelle et une pensée[1]. — C'est vrai, Cébès, dit Socrate. Eh bien! qu'avons-nous donc à faire? N'est-ce pas ton désir que sur ce sujet même nous racontions s'il est vraisemblable ou non qu'il en soit ainsi[2]? — Ma foi, oui! répondit Cébès, j'aurais plaisir à entendre quelles sont là-dessus tes idées. — Au moins, reprit Socrate, il n'y aurait, je crois, personne, en m'entendant à présent, personne, fût-ce même un poète comique, pour prétendre
c que je suis un bavard et qui parle de choses qui ne le regardent pas[3]! Si donc tel est ton avis, c'est une chose à examiner à fond.

L'argument des contraires.

« Or, examinons la question à peu près sous cette forme : est-ce en somme chez Hadès que sont les âmes des trépassés, ou n'y sont-elles pas? Le fait est que, d'après une antique tradition que nous avons déjà rappelée[4], là-bas sont les

Platon les rassemble pour les condamner *Rep.* III, 386 d sq.

1. Il s'agira donc de montrer contre ces croyances populaires que, au lieu d'être après la mort une ombre vaine et un souffle inconsistant, l'âme garde une réalité active et reste capable de penser.

2. Ce sont des *vraisemblances* qui vont être exposées, et ainsi l'idée d'en faire la *narration* organisée prend son sens plein, qui, déjà indiqué 61 b, e, s'épanouira dans les *mythes* (cf. 81 d et 114 d). La méthode philosophique, seule capable de fournir une vraie preuve (102 a-107 a), est au contraire la dialectique (voir p. 12, n. 2).

3. Soit, d'après Olympiodore, Eupolis (fr. 352 : « Je hais Socrate, le mendiant bavard... » ; soit Aristophane (*Nuées* 1484 sq.; cf. *Apologie* 19 d).

4. Bien que la suite (70 e) fasse songer à Héraclite, c'est encore,

λέγεσθαι, τὰ δὲ περὶ τῆς ψυχῆς πολλὴν ἀπιστίαν παρέχει 70
τοῖς ἀνθρώποις μή, ἐπειδὰν ἀπαλλαγῇ τοῦ σώματος, οὐδαμοῦ ἔτι ᾖ, ἀλλ' ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ διαφθείρηταί τε καὶ ἀπολλύηται ᾗ ἂν ὁ ἄνθρωπος ἀποθνῄσκῃ· εὐθὺς ἀπαλλαττομένη τοῦ σώματος καὶ ἐκβαίνουσα, ὥσπερ πνεῦμα ἢ καπνὸς διασκεδασθεῖσα, οἴχηται διαπτομένη καὶ οὐδὲν ἔτι οὐδαμοῦ ᾖ. Ἐπεί, εἴπερ εἴη που αὐτὴ καθ' αὑτὴν συνηθροισμένη καὶ ἀπηλλαγμένη τούτων τῶν κακῶν ὧν σὺ νῦν δὴ διῆλθες, πολλὴ ἂν ἐλπὶς εἴη καὶ καλή, ὦ Σώκρατες, ὡς ἀληθῆ ἐστιν ἃ σὺ λέγεις. Ἀλλὰ τοῦτο δὴ ἴσως οὐκ b
ὀλίγης παραμυθίας δεῖται καὶ πίστεως, ὡς ἔστι τε ἡ ψυχὴ ἀποθανόντος τοῦ ἀνθρώπου, καί τινα δύναμιν ἔχει καὶ φρόνησιν. — Ἀληθῆ, ἔφη, λέγεις, ὁ Σωκράτης, ὦ Κέβης. Ἀλλὰ τί δὴ ποιῶμεν; ἢ περὶ αὐτῶν τούτων βούλει διαμυθολογῶμεν εἴτε εἰκὸς οὕτως ἔχειν εἴτε μή; — Ἐγὼ γοῦν, ἔφη ὁ Κέβης, ἡδέως ἂν ἀκούσαιμι ἥντινα δόξαν ἔχεις περὶ αὐτῶν. — Οὔκουν γ' ἂν οἶμαι, ἦ δ' ὃς ὁ Σωκράτης, εἰπεῖν τινα νῦν ἀκούσαντα, οὐδ' εἰ κωμῳδοποιὸς εἴη, ὡς ἀδολεσχῶ καὶ οὐ περὶ προσηκόντων τοὺς λόγους c
ποιοῦμαι. Εἰ οὖν δοκεῖ, χρὴ διασκοπεῖσθαι.

« Σκεψώμεθα δὲ αὐτὸ τῇδέ πῃ, εἴτ' ἄρα ἐν Ἅιδου εἰσὶν αἱ ψυχαὶ τελευτησάντων τῶν ἀνθρώπων εἴτε καὶ οὔ. Παλαιὸς μὲν οὖν ἔστι τις λόγος οὗ μεμνήμεθα, ὡς εἰσὶν ἐνθένδε ἀφικόμεναι ἐκεῖ, καὶ πάλιν γε δεῦρο ἀφικνοῦνται

70 a 3 ἔτι ᾖ : ἐστι Stob. || διαφθείρηταί : -ρεταί Stob. || 4 ἀπολλύηται : ἀπολύηται W -όλλυται Stob. || ἀποθνῄσκῃ B² (s. u.) : -θνῄσκει B -θάνῃ B² (i. m.) TWY Stob. || 6 οἴχηται : -χεται Stob. οἴχηται... || 7 ᾖ secl. Schanz, cf. Wilamowitz *ibid.* 340 || αὑτὴν : ἑαυ. TWY || 8 συνηθροισμένη (et Stob.) : ξυν. TWY || ὧν : uel om. uel ἃ Stob. || σὺ νῦν δὴ : σ. ν. ἂν B [ut uid. Schanz] σὺ νῦν TWY νῦν σὺ Stob. || 9 ἐλπὶς εἴη : εἴη ἐ. Stob. || **b** 1 ἴσως (et Stob) : σαφῶς W² (s. u.) || 2 ἡ (et Stob.) : om. TY || 6 ἐγὼ γοῦν (et Stob.) : ἔγωγε οὖν B -γ' οὖν W ἐγωγοῦν TY || 7 ἀκούσαιμι ἥντινα : -σαιμι uel -σαίμην τίνα Stob. || 9 κωμῳδοποιὸς : -διοποιὸς BT² (ι ex ο et ο s. u.) Y Ol. || **c** 2 χρὴ : καὶ χ. Y || 3 δὲ : om. TY || εἴτ' : -τε TWY || 5 λόγος : ὁ λ. οὗτος B² (i. m.) T² (ὁ add.) W Ol. λ. οὗτος Y Stob. || 6 γε (et Stob.) : om. W.

âmes qui y sont venues d'ici, et que de nouveau, j'y insiste, elles reviennent ici même et renaissent de ceux qui sont morts. Et s'il en est ainsi, si des morts renaissent les vivants, qu'ad-
d mettre, sinon que nos âmes doivent être là-bas? Car sans doute il ne saurait pas y avoir de nouvelle naissance pour des âmes qui n'existeraient pas, et c'en serait assez pour prouver cette existence, d'avoir réellement rendu manifeste que la naissance des vivants n'a absolument pas d'autre origine que les morts. Si par contre il n'en est pas ainsi, alors quelque autre argument deviendra nécessaire. — C'est, dit Cébès, absolument certain.

— Garde toi donc, reprit-il, d'envisager la chose à propos des hommes seulement, mais, si tu veux qu'elle soit plus facile à comprendre, à propos aussi de tout ce qui est animal ou plante. Bref, embrassant tout ce qui a naissance, voyons si dans chaque cas c'est ainsi que naît chaque être, autrement dit, les contraires de rien autre que de leurs contraires, par-
e tout où justement existe une telle relation : entre le beau par exemple et le laid, dont il est, je pense, le contraire, entre le juste et l'injuste ; ce qui, naturellement, a lieu dans des milliers d'autres cas. Voici donc ce que nous avons à examiner : est-ce que nécessairement, dans tous les cas où il existe un contraire, ce contraire naît de rien autre absolument que de ce qui en est le contraire? Exemple : quand une chose devient plus grande, n'est-il pas nécessaire que ce soit de plus petite qu'elle était auparavant, qu'elle doive ensuite devenir plus grande? — Oui. — N'est-il pas vrai que, lorsqu'elle devient plus petite, c'est qu'un état antérieur où elle était plus grande doit donner naissance postérieurement à un état où
71 elle sera plus petite? — C'est bien cela. — Et assurément c'est bien d'un plus fort que naît ce qui est plus faible, et d'un plus lent ce qui est plus rapide? — Hé! absolument. — Quoi encore? Si une chose devient pire, n'est-ce pas de meilleure qu'elle était? plus juste, n'est-ce pas de plus injuste? — Comment non, en effet? — Il suffit donc, dit-il : nous tenons ce principe général de toute génération, que de choses con-

le renvoi à 63 c, 69 c le prouve, une évocation de la tradition orphique (égyptienne aussi et pythagorique, dit Hérodote II 81 et 123). Le *Ménon* (81 a-c) la rapporte à des prêtres ou prêtresses et à des poètes vraiment divins, tel Pindare ; comme ici, elle introduit la Réminiscence.

καὶ γίγνονται ἐκ τῶν τεθνεώτων. Καὶ εἰ τοῦθ' οὕτως ἔχει, πάλιν γίγνεσθαι ἐκ τῶν ἀποθανόντων τοὺς ζῶντας, ἄλλο τι ἢ εἶεν ἂν αἱ ψυχαὶ ἡμῶν ἐκεῖ; Οὐ γὰρ ἄν που πάλιν d
ἐγίγνοντο μὴ οὖσαι, καὶ τοῦτο ἱκανὸν τεκμήριον τοῦ ταῦτ' εἶναι, εἰ τῷ ὄντι φανερὸν γίγνοιτο ὅτι οὐδαμόθεν ἄλλοθεν γίγνονται οἱ ζῶντες ἢ ἐκ τῶν τεθνεώτων. Εἰ δὲ μὴ ἔστι τοῦτο; ἄλλου ἄν του δέοι λόγου. — Πάνυ μὲν οὖν, ἔφη ὁ Κέβης.

— Μὴ τοίνυν κατ' ἀνθρώπων, ἦ δ' ὅς, σκόπει μόνον τοῦτο, εἰ βούλει ῥᾷον μαθεῖν, ἀλλὰ καὶ κατὰ ζῴων πάντων καὶ φυτῶν, καὶ ξυλλήβδην ὅσαπερ ἔχει γένεσιν, περὶ πάντων ἴδωμεν ἆρ' οὑτωσὶ γίγνεται πάντα, οὐκ ἄλλοθεν ἢ ἐκ τῶν ἐναντίων τὰ ἐναντία, ὅσοις τυγχάνει ὂν τοιοῦτόν e
τι· οἷον τὸ καλὸν τῷ αἰσχρῷ ἐναντίον που καὶ δίκαιον ἀδίκῳ, καὶ ἄλλα δὴ μυρία οὕτως ἔχει. Τοῦτο οὖν σκεψώμεθα· ἆρα ἀναγκαῖον ὅσοις ἔστι τι ἐναντίον, μηδαμόθεν ἄλλοθεν αὐτὸ γίγνεσθαι ἢ ἐκ τοῦ αὐτῷ ἐναντίου· οἷον ὅταν μεῖζόν τι γίγνηται, ἀνάγκη που ἐξ ἐλάττονος ὄντος πρότερον ἔπειτα μεῖζον γίγνεσθαι; — Ναί. — Οὐκοῦν κἂν ἔλαττον γίγνηται, ἐκ μείζονος ὄντος πρότερον ὕστερον ἔλαττον γενήσεται; — Ἔστιν οὕτω, ἔφη. — Καὶ μὴν ἐξ 71
ἰσχυροτέρου γε τὸ ἀσθενέστερον καὶ ἐκ βραδυτέρου τὸ θᾶττον; — Πάνυ γε. — Τί δέ; ἂν τι χεῖρον γίγνηται, οὐκ ἐξ ἀμείνονος, καὶ ἂν δικαιότερον, ἐξ ἀδικωτέρου; — Πῶς γὰρ οὔ; — Ἱκανῶς οὖν, ἔφη, ἔχομεν τοῦτο, ὅτι

c 8 τι ἢ εἶεν ἄν : τι ἤ, ἐὰν Stob. || **d** 1 αἱ ψυχαὶ ἡμῶν : ἢ, αἱ ψ. TWY Stob. || 3 γίγνοιτο : γέν. W Stob. || 8 ῥᾷον (et Ol. [134 14 N.] Stob.) : ῥάδιον TWY || 9 ὅσαπερ ἔχει (et Ol. *ibid.*) : ὅσα περιέχει Tubingensis C Stob. || 10 ἴδωμεν Ol. *ibid.* Stob. : εἴδ. codd. || ἆρ' οὑτωσὶ : ἄρα -σὶ Stob. ἆ. -τως W -σὶ ἆ. Ol[1]. *ibid.* || πάντα (et Ol. *ibid.*) : ἅπαντα TY Stob. || **e** 3 τοῦτο οὖν (et Stob) : om. TY || 4 ἔστι τι (et Stob.) : -τιν TW || 5 αὐτῷ : ἑαυ. W αὐτοῦ Stob. || 6 πρότερον ... 8 μείζονος Y^2 (i. m.) || **71 a** 1 οὕτω, ἔφη : ἔφη, οὕτω TWY Stob. || 2 γε (et Ol. Stob.) : om. BW || 3 δέ W^2 (ε s. u.) (et Stob.) : δαί codd. || 4 ἂν : ἐὰν Y Stob. || ἐξ alt. : οὐκ ἐξ T^2 (i. m.) W Stob. || 5 οὖν (et Stob.) : γοῦν B^2W.

traires naissent celles qui leur sont contraires. — Hé ! absolument.

— Et maintenant, dis-moi, dans ces choses en outre n'y a-t-il pas à peu près ce que voici ? Entre l'un et l'autre contraire, dans tous les cas, n'y a-t-il pas, puisqu'ils sont deux, une double génération : l'une qui va d'un de ces contraires à
b son opposé, tandis que l'autre, inversement, va du second au premier ? Voici en effet une chose plus grande et une plus petite : entre les deux n'y a-t-il pas accroissement et décroissement, ce qui fait dire de l'une qu'elle croît et de l'autre qu'elle décroît ? — Oui, dit-il. — Et la décomposition ou la composition, le refroidissement ou l'échauffement, et toute opposition pareille qui, sans avoir toujours de nom dans notre langue, n'en comporterait pas moins en fait dans tous les cas cette même nécessité, et de s'engendrer mutuellement, et d'admettre mutuellement pour chaque terme une génération dirigée vers l'autre [1] ? — Hé ! absolument, fit-il. — Qu'est-ce
c à dire, par conséquent ? reprit Socrate ; est-ce que « vivre » n'a pas un contraire, tout comme « être éveillé » a pour contraire « être endormi » ? — C'est absolument certain ! — Et ce contraire ? — C'est, dit-il, « être mort ». — N'est-il pas vrai, et que ces états s'engendrent l'un de l'autre puisque ce sont des contraires, et que la génération entre l'un et l'autre est double puisqu'ils sont deux ? — Comment non, en effet ? — Or donc, dit Socrate, l'un des couples de contraires dont je parlais à l'instant, c'est moi qui vais te l'énoncer, lui et sa double génération ; et c'est toi qui m'énonceras l'autre. A moi de parler : d'une part « être endormi », de l'autre, « être éveillé » ; ensuite, c'est de « être endormi » que provient « être éveillé » et de « être éveillé » que provient « être en-
d dormi » ; enfin, pour ces deux termes, les générations sont, l'une « s'assoupir », l'autre « s'éveiller ». Cela te suffit-il, ou non ? — Certes, absolument. — A ton tour maintenant, reprit-il, de m'en dire autant pour la vie et la mort. Ne prononces-tu pas, d'abord, que « vivre » a pour contraire « être

1. Certes, ni dépérir, ni agoniser ne sont proprement des générations : ce n'en sont pas moins des *progrès* vers l'un des contraires. Entre celui-ci et son opposé, qui forment un couple fixe, il y a un double *devenir* en deux directions divergentes et qui s'équilibrent. Ainsi chaque contraire *devient* son contraire.

πάντα οὕτω γίγνεται, ἐξ ἐναντίων τὰ ἐναντία πράγματα.
— Πάνυ γε.
— Τί δ' αὖ; ἔστι τι καὶ τοιόνδε ἐν αὐτοῖς, οἷον μεταξὺ
ἀμφοτέρων πάντων τῶν ἐναντίων δυοῖν ὄντοιν δύο γενέσεις,
ἀπὸ μὲν τοῦ ἑτέρου ἐπὶ τὸ ἕτερον, ἀπὸ δ' αὖ τοῦ ἑτέρου b
πάλιν ἐπὶ τὸ ἕτερον. Μείζονος γὰρ πράγματος καὶ
ἐλάττονος μεταξὺ αὔξησις καὶ φθίσις, καὶ καλοῦμεν
οὕτω τὸ μὲν αὐξάνεσθαι, τὸ δὲ φθίνειν; — Ναί, ἔφη. —
Οὐκοῦν καὶ διακρίνεσθαι καὶ συγκρίνεσθαι, καὶ ψύχεσθαι
καὶ θερμαίνεσθαι, καὶ πάντα οὕτω κἂν εἰ μὴ χρώμεθα
τοῖς ὀνόμασιν ἐνιαχοῦ, ἀλλ' ἔργῳ γοῦν πανταχοῦ οὕτως
ἔχειν ἀναγκαῖον, γίγνεσθαί τε αὐτὰ ἐξ ἀλλήλων γένεσίν τε
εἶναι ἑκατέρου εἰς ἄλληλα; — Πάνυ γε, ἦ δ' ὅς. — Τί
οὖν; ἔφη, τῷ ζῆν ἐστί τι ἐναντίον, ὥσπερ τῷ ἐγρηγορέναι c
τὸ καθεύδειν; — Πάνυ μὲν οὖν, ἔφη. — Τί; — Τὸ
τεθνάναι, ἔφη. — Οὐκοῦν ἐξ ἀλλήλων τε γίγνεται ταῦτα
εἴπερ ἐναντία ἐστιν, καὶ αἱ γενέσεις εἰσὶν αὐτοῖν μεταξὺ
δύο δυοῖν ὄντοιν; — Πῶς γὰρ οὔ; — Τὴν μὲν τοίνυν
ἑτέραν συζυγίαν ὧν νῦν δὴ ἔλεγον ἐγώ σοι, ἔφη, ἐρῶ,
ὁ Σωκράτης, καὶ αὐτὴν καὶ τὰς γενέσεις· σὺ δέ μοι τὴν
ἑτέραν. Λέγω δὲ τὸ μὲν καθεύδειν, τὸ δὲ ἐγρηγορέναι, καὶ
ἐκ τοῦ καθεύδειν τὸ ἐγρηγορέναι γίγνεσθαι καὶ ἐκ τοῦ
ἐγρηγορέναι τὸ καθεύδειν, καὶ τὰς γενέσεις αὐτοῖν τὴν μὲν d
καταδαρθάνειν εἶναι, τὴν δ' ἀνεγείρεσθαι. Ἱκανῶς σοι,
ἔφη, ἢ οὔ; — Πάνυ μὲν οὖν. — Λέγε δή μοι καὶ σύ,
ἔφη, οὕτω περὶ ζωῆς καὶ θανάτου. Οὐκ ἐναντίον μὲν φῂς

a 6 οὕτω (et Stob.): οὕτως TWY || 8 ἔστι τι καί: -τιν ἔτι κ. B^{2} (i. m.) W -τιν κ. Ol. || **b** 2 γὰρ: νῦν B (ut uid.) μὲν γὰρ B^{2} (em. et s. u.) W || 9 ἑκατέρου: ἐξ ἑκ. BW -τέροις Ol. || γε B^{2} (i. m.): μὲν οὖν B || **c** 1 τῷ ζῆν: τὸ ζ. Stob^{n}. || ὥσπερ τῷ: ὥ. τὸ Stob. || 4 αὐτοῖν (et Stob.): αὐτῶν TY || 5 ὄντοιν: -των Stob. || 8 τὸ δὲ B^{2} (i. m.): τὸ δὲ τὸ B || 8 sq. καὶ... ἐγρηγορέναι B^{2} (i. m.): om. B || **d** 1 αὐτοῖν: -τῶν Stob. || 2 καταδαρθάνειν: καταδρα. W^{2} (ρα s. u. cf. 72 b 7) || δ': δὲ TWY || σοι, ἔφη: σ. ἔφην Stob. || 3 μοι καί σύ: κ. σύ μ. B^{2} (transp.) TWY Stob.

mort » ? — C'est bien ce que je fais. — Et ensuite, qu'ils s'engendrent l'un de l'autre ? — Oui. — Ce qui par conséquent provient du vivant, qu'est-ce ? — C'est, dit-il, ce qui est mort. — Et maintenant, fit-il, de ce qui est mort, qu'est-ce qui provient ? — Impossible, répondit Cébès, de ne pas convenir que c'est ce qui est vivant. — C'est donc des choses mortes que proviennent, Cébès, celles qui ont vie et, avec, les
e êtres vivants ? — Manifestement. — C'est donc, dit-il, que nos âmes existent chez Hadès ? — C'est vraisemblable. — Des deux générations enfin qu'on a ici, n'y en a-t-il pas une au moins qui précisément ne fait point de doute ? Car le terme « mourir », je suppose, est hors de doute ! Ne l'est-il pas ? — Absolument, il l'est, dit-il, c'est certain. — Comment donc, reprit Socrate, nous y prendrons-nous ? Nous ne le compenserons pas par la génération contraire ? Mais alors c'est la Nature qui sera boiteuse ! Ou bien sera-t-il nécessaire de restituer à « mourir » quelque génération qui lui fasse pendant ? — C'est, dit-il, je pense, tout à fait nécessaire. — Quelle est cette génération ? — C'est « revivre ». — Dès lors, reprit Socrate, puisque « revivre » existe, ce qui constituerait une
72 génération allant à partir des morts vers les vivants, ne serait-ce pas de revivre ? — Hé ! absolument. — Il y a donc accord entre nous, sur ce terrain encore : les vivants ne proviennent absolument pas moins des morts que les morts des vivants. Or, cela étant, il y avait bien là, semblait-il, un indice suffisant de la nécessité d'admettre pour les âmes des morts qu'elles existent quelque part, et que c'est de là précisément qu'elles renaissent. — C'est mon avis, Socrate, dit-il ; d'après ce dont nous sommes tombés d'accord il en est nécessairement ainsi.

« Eh bien donc ! dit-il, regarde, Cébès : voici pourquoi non plus nous n'avons pas eu tort, à ce qu'il me semble, d'en tomber d'accord. Supposons en effet qu'il n'y ait pas une éternelle compensation réciproque des générations, quelque
b chose comme un cercle de leur révolution[1] ; mais que la génération aille en ligne droite d'un des contraires vers celui seulement qui lui fait face, et sans retourner en sens inverse

1. La *roue des générations*, des naissances et des morts, tourne comme le char qui, pour doubler la piste, *contournera la borne*. Mais par les purifications l'âme, absoute de ses fautes et régénérée, « s'en-

τῷ ζῆν τὸ τεθνάναι εἶναι; — Ἔγωγε. — Γίγνεσθαι δὲ ἐξ ἀλλήλων; — Ναί. — Ἐξ οὖν τοῦ ζῶντος τί τὸ γιγνόμενον; — Τὸ τεθνηκός, ἔφη. — Τί δέ, ἦ δ' ὅς, ἐκ τοῦ τεθνεῶτος; — Ἀναγκαῖον, ἔφη, ὁμολογεῖν ὅτι τὸ ζῶν. — Ἐκ τῶν τεθνεώτων ἄρα, ὦ Κέβης, τὰ ζῶντά τε καὶ οἱ
ζῶντες γίγνονται; — Φαίνεται, ἔφη. — Εἰσὶν ἄρα, ἔφη, e
αἱ ψυχαὶ ἡμῶν ἐν Ἅιδου; — Ἔοικεν. — Οὐκοῦν καὶ τοῖν γενεσέοιν τοῖν περὶ ταῦτα ἥ γ' ἑτέρα σαφὴς οὖσα τυγχάνει; τὸ γὰρ ἀποθνῄσκειν σαφὲς δήπου, ἢ οὔ; — Πάνυ μὲν οὖν, ἔφη. — Πῶς οὖν, ἦ δ' ὅς, ποιήσομεν; Οὐκ ἀνταποδώσομεν τὴν ἐναντίαν γένεσιν, ἀλλὰ ταύτῃ χωλὴ ἔσται ἡ φύσις; Ἢ ἀνάγκη ἀποδοῦναι τῷ ἀποθνῄσκειν ἐναντίαν τινὰ γένεσιν; — Πάντως που, ἔφη. — Τίνα ταύτην; — Τὸ ἀναβιώσκεσθαι. — Οὐκοῦν, ἦ δ' ὅς, εἴπερ ἔστι τὸ ἀναβιώσκεσθαι, ἐκ τῶν τεθνεώτων ἂν εἴη γένεσις εἰς τοὺς
ζῶντας αὕτη, τὸ ἀναβιώσκεσθαι; — Πάνυ γε. — Ὁμο- 72
λογεῖται ἄρα ἡμῖν, καὶ ταύτῃ, τοὺς ζῶντας ἐκ τῶν τεθνεώτων γεγονέναι οὐδὲν ἧττον ἢ τοὺς τεθνεῶτας ἐκ τῶν ζώντων. Τούτου δὲ ὄντος, ἱκανόν που ἐδόκει τεκμήριον εἶναι ὅτι ἀναγκαῖον τὰς τῶν τεθνεώτων ψυχὰς εἶναί που, ὅθεν δὴ πάλιν γίγνεσθαι. — Δοκεῖ μοι, ἔφη, ὦ Σώκρατες, ἐκ τῶν ὡμολογημένων ἀναγκαῖον οὕτως ἔχειν.

— Ἰδὲ τοίνυν οὕτως, ἔφη, ὦ Κέβης, ὅτι οὐδ' ἀδίκως ὡμολογήκαμεν, ὡς ἐμοὶ δοκεῖ. Εἰ γὰρ μὴ ἀεὶ ἀνταποδιδοίη
τὰ ἕτερα τοῖς ἑτέροις γιγνόμενα, ὡσπερεὶ κύκλῳ περιιόντα, b
ἀλλ' εὐθεῖά τις εἴη ἡ γένεσις ἐκ τοῦ ἑτέρου μόνον εἰς τὸ καταντικρὺ καὶ μὴ ἀνακάμπτοι πάλιν ἐπὶ τὸ ἕτερον μηδὲ

d 7 sq. τί δέ... ὁμολογεῖν: om. Stob. || δέ: δαί BT || 8 ζῶν: ζῆν Stob. || **e** 1 εἰσὶν ἄρα (et Stob.): ἄ. εἰ. B || 2 τοῖν γενεσέοιν τοῖν: ταῖν γ. ταῖν B² (αι s. u.) Y τοῖν γενέοιν τοῖν Stob. || 5 οὐκ ἀνταποδώσομεν: om. Stob. || 7 τινὰ: om. Stob. || 10 ἂν εἴη... 72 a 3 τεθνεώτων: om. Stob. || **72 a** 1 ὁμολογεῖται: ὡμολογῆ. Y² (ω η s. u.) || 4 ἐδόκει (et Stob.): om. TY || 6 δή (et Stob.): δεῖ Plat. codd. nonnulli || 8 οὕτως: om. TWY || **b** 1 περιιόντα: περιόντα W || 3 ἀνακάμπτοι: -ποι TW.

vers l'autre ni faire le tournant ; alors, tu t'en rends compte,
toutes choses finalement se figeraient en la même figure, le
même état s'établirait en toutes, et leur génération s'arrête-
rait. — Comment cela ? dit-il. — Nulle difficulté, répondit
Socrate, à comprendre ce que je dis ! A la place, supposons par
exemple que « s'assoupir » existe, mais que, pour lui faire
équilibre, « s'éveiller » ne naisse pas de l'endormi ; alors, tu
t'en rends compte, l'état final de toutes choses ferait de l'aven-
ture d'Endymion[1] un évident enfantillage et qui nulle part
c n'aurait où s'appliquer, puisque tout le reste serait dans le
même état et comme lui dormirait ! Supposons encore que
toutes choses s'unissent et qu'elles ne se séparent point ; elles
auraient vite fait de réaliser la parole d'Anaxagore : « *Toutes
les choses ensemble*[2] *!* » Tout de même supposons enfin, mon
cher Cébès, que meure tout ce qui a part à la vie et que, une
fois mort, ce qui est mort garde cette même figure et ne revive
point, n'y a-t-il pas alors nécessité majeure qu'à la fin tout
d soit mort et que rien ne vive ? Admettons en effet que ce qui
vit provienne d'autre chose que de la mort, et que ce qui vit
meure ; quel moyen d'éviter que tout ne vienne se perdre
dans la mort ? — Absolument aucun à mon sens, dit Cébès.
A mon sens au contraire, ce que tu dis est la vérité même.
— Il n'y a rien en effet, Cébès, reprit-il, qui, selon mon
sentiment à moi, soit plus vrai que cela ; et nous, nous ne
nous sommes pas abusés en tombant d'accord là-dessus. Non,
ce sont là des choses bien réelles : revivre, des morts pro-
viennent les vivants, les âmes des morts ont une existence, et,
e j'y insiste, le sort des âmes bonnes est meilleur, pire celui des
méchantes[3] !

L'argument de la réminiscence.

— En vérité, Socrate, reprit alors Cébès, c'est précisément aussi le sens de ce fameux argument (supposé qu'il soit bon !), dont tu as l'habitude de parler souvent. Notre instruction,

vole du cercle aux peines pesantes » et s'élève ainsi à la vie divine, qui est sa vraie vie (Diels, *Vorsokr.*[3] ch. 66, B 17-20).

1. Admis dans l'Olympe, le pâtre Endymion, ayant voulu se faire aimer de Héra, en fut chassé et condamné à dormir sans fin.

2. Début du livre d'Anaxagore (cf. 97 b sq.). Mais ce chaos primitif, le Noûs (l'Esprit) le distingue afin de l'organiser.

3. Ces mots, repris de 63 c, seraient, dit-on, interpolés. Le rappel

καμπὴν ποιοῖτο, οἶσθ᾽ ὅτι πάντα τελευτῶντα τὸ αὐτὸ
σχῆμα ἂν σχοίη καὶ τὸ αὐτὸ πάθος ἂν πάθοι καὶ παύσαιτο
γιγνόμενα. — Πῶς λέγεις ; ἔφη. — Οὐδὲν χαλεπόν, ἦ δ᾽
ὅς, ἐννοῆσαι ὃ λέγω· ἀλλ᾽ οἷον εἰ τὸ καταδαρθάνειν μὲν εἴη,
τὸ δ᾽ ἀνεγείρεσθαι μὴ ἀνταποδιδοίη γιγνόμενον ἐκ τοῦ
καθεύδοντος, οἶσθ᾽ ὅτι τελευτῶντα πάντ᾽ ⟨ἂν⟩ λῆρον τὸν
᾽Ενδυμίωνα ἀποδείξειεν, καὶ οὐδαμοῦ ἂν φαίνοιτο διὰ τὸ c
καὶ τἆλλα πάντα ταὐτὸν ἐκείνῳ πεπονθέναι, καθεύδειν.
Κἂν εἰ συγκρίνοιτο μὲν πάντα, διακρίνοιτο δὲ μή, ταχὺ ἂν
τὸ τοῦ ᾽Αναξαγόρου γεγονὸς εἴη· « ῾Ομοῦ πάντα χρήματα ».
῾Ωσαύτως δέ, ὦ φίλε Κέβης, καὶ εἰ ἀποθνῄσκοι μὲν πάντα
ὅσα τοῦ ζῆν μεταλάβοι, ἐπειδὴ δὲ ἀποθάνοι μένοι ἐν
τούτῳ τῷ σχήματι τὰ τεθνεῶτα καὶ μὴ πάλιν ἀναβιώσκοιτο,
ἆρ᾽ οὐ πολλὴ ἀνάγκη τελευτῶντα πάντα τεθνάναι καὶ μηδὲν
ζῆν ; εἰ γὰρ ἐκ μὲν τῶν ἄλλων τὰ ζῶντα γίγνοιτο, τὰ δὲ d
ζῶντα θνῄσκοι, τίς μηχανὴ μὴ οὐχὶ πάντα καταναλωθῆναι
εἰς τὸ τεθνάναι ; — Οὐδὲ μία μοι δοκεῖ, ἔφη ὁ Κέβης, ὦ
Σώκρατες. ᾽Αλλά μοι δοκεῖς παντάπασιν ἀληθῆ λέγειν. —
῎Εστι γάρ, ἔφη, ὦ Κέβης, ὡς ἐμοὶ δοκεῖ, παντὸς μᾶλλον
οὕτω, καὶ ἡμεῖς αὐτὰ ταῦτα οὐκ ἐξαπατώμενοι ὁμολο-
γοῦμεν. ᾽Αλλ᾽ ἔστι τῷ ὄντι καὶ τὸ ἀναβιώσκεσθαι, καὶ ἐκ τῶν
τεθνεώτων τοὺς ζῶντας γίγνεσθαι, καὶ τὰς τῶν τεθνεώτων
ψυχὰς εἶναι, καὶ ταῖς μέν γε ἀγαθαῖς ἄμεινον εἶναι, ταῖς e
δὲ κακαῖς κάκιον.

— Καὶ μήν, ἔφη ὁ Κέβης ὑπολαβών, καὶ κατ᾽ ἐκεῖνόν
γε τὸν λόγον, ὦ Σώκρατες, εἰ ἀληθής ἐστιν, ὃν σὺ εἴωθας

b 4 ποιοῖτο : -οῖ T || 7 ἐννοῆσαι B² (i. m.) : -ήσασιν B || καταδαρθάνειν : καταδρα. W || 9 πάντ᾽ <ἂν> Bekker : πάντα codd. || **c** 1 ἀποδείξειεν : -ξειε WY || 2 τἆλλα : τὰ ἄλλα TWY || καθεύδειν : del. Dobrée, cf. Wilamowitz *ibid.* 343, 2 || 3 συγκρίνοιτο : ξυγκ. W || διακρίνοιτο : -ναιτο BW || ταχὺ : τάχα W || 5 καὶ : om. B || **d** 5 ἔστι : -τιν B || 6 αὐτὰ : τὰ αὐ. TWY || οὐκ Y² (s. u.) : om. Y || 7 ἔστι : -τιν T || τῷ : καὶ τῷ Y || **e** 1 sq. καὶ... κάκιον (et Ol.) : secl. Stallb. et al. || γε : om. TY.

dit-il, n'est peut-être rien d'autre qu'un ressouvenir, et ainsi d'après lui c'est sans doute une nécessité que, dans un temps antérieur, nous nous soyons instruits de ce dont, à présent, nous nous ressouvenons. Or cela ne se pourrait, si notre âme n'était point quelque part avant de prendre par la géné-
73 ration cette forme humaine. Par conséquent, de cette façon encore il est vraisemblable que l'âme est chose immortelle. — Mais, Cébès, repartit à son tour Simmias, comment cela se prouve-t-il? Fais-m'en souvenir; car, pour le moment, je ne me le rappelle pas très bien. — Il en existe vraiment, dit Cébès, une preuve entre toutes magnifique : on interroge un homme; si l'interrogation est bien menée, de lui-même il énonce tout comme cela est réellement. Et pourtant, s'il ne s'en trouvait en lui une connaissance et un droit jugement, il serait incapable de le faire! Passe ensuite aux figures et autres
b moyens du même genre, et voilà de quoi déclarer avec toute la certitude possible qu'il en est bien ainsi [1].

— Il est cependant possible, dit Socrate, que, de la sorte au moins, Simmias, on ne te convainque pas! Vois donc si, en envisageant la question à peu près ainsi, tu partageras mon sentiment. Car ce que tu ne trouves pas croyable, c'est certainement de quelle façon ce qu'on appelle s'instruire est un ressouvenir? — De l'incrédulité à ce sujet? répliqua Simmias; je n'en ai pas! J'ai seulement besoin d'être mis dans cet état même dont parle l'argument et qu'on me fasse ressouvenir. A la vérité, Cébès a contribué un peu par l'exposé qu'il en a donné à rappeler mes souvenirs et à me convaincre. Je n'en serais pas moins bien aise cependant d'entendre maintenant de quelle façon tu en as, toi, présenté
c l'exposition. — Moi? dit-il : de la façon que voici. Nous sommes bien d'accord, n'est-ce pas, sans aucun doute, que pour avoir un ressouvenir de quelque chose il faut, à un moment quelconque, avoir su cela auparavant? — Hé! fit-il, absolument. — Et par conséquent, sur le point que voici sommes-nous d'accord aussi? que le savoir, s'il vient à se produire dans certaines conditions, est un ressouvenir? Les

de cette idée capitale n'a rien ici pourtant que de naturel; cf. 81 d.

1. Allusion à *Ménon* 80 d-86 c; la doctrine y est exposée et vérifiée par une expérience où les figures sont moyens d'intuition. La « maïeutique » du *Théétète* en découle, et le *Phèdre* l'explique.

θαμὰ λέγειν, ὅτι ἡμῖν ἡ μάθησις οὐκ ἄλλο τι ἢ ἀνάμνησις
τυγχάνει οὖσα, καὶ κατὰ τοῦτον ἀνάγκη που ἡμᾶς ἐν προ-
τέρῳ τινὶ χρόνῳ μεμαθηκέναι ἃ νῦν ἀναμιμνῃσκόμεθα.
Τοῦτο δὲ ἀδύνατον, εἰ μὴ ἦν που ἡμῖν ἡ ψυχὴ πρὶν ἐν
τῷδε τῷ ἀνθρωπίνῳ εἴδει γενέσθαι. Ὥστε καὶ ταύτῃ 73
ἀθάνατόν τι ἔοικεν ἡ ψυχή εἶναι. — Ἀλλά, ὦ Κέβης,
ἔφη ὁ Σιμμίας ὑπολαβών, ποῖαι τούτων αἱ ἀποδείξεις ;
ὑπόμνησόν με, οὐ γὰρ σφόδρα ἐν τῷ παρόντι μέμνημαι. —
Ἑνὶ μὲν λόγῳ, ἔφη ὁ Κέβης, καλλίστῳ, ὅτι ἐρωτώμενοι οἱ
ἄνθρωποι, ἐάν τις καλῶς ἐρωτᾷ, αὐτοὶ λέγουσι πάντα ᾗ
ἔχει. Καίτοι, εἰ μὴ ἐτύγχανεν αὐτοῖς ἐπιστήμη ἐνοῦσα καὶ
ὀρθὸς λόγος, οὐκ ἂν οἷοί τ' ἦσαν τοῦτο ποιῆσαι. Ἔπειτα,
ἐάν τις ἐπὶ τὰ διαγράμματα ἄγῃ ἢ ἄλλο τι τῶν τοιούτων, b
ἐνταῦθα σαφέστατα κατηγορεῖ ὅτι τοῦτο οὕτως ἔχει.

— Εἰ δὲ μὴ ταύτῃ γε, ἔφη, πείθῃ, ὦ Σιμμία, ὁ
Σωκράτης, σκέψαι ἂν τῇδέ πῇ σοι σκοπουμένῳ συνδόξῃ.
Ἀπιστεῖς γὰρ δὴ πῶς ἡ καλουμένη μάθησις ἀνάμνησίς
ἐστιν ; — Ἀπιστῶ μὲν ἔγωγε, ἦ δ' ὃς ὁ Σιμμίας, οὔ· αὐτὸ
δὲ τοῦτο, ἔφη, δέομαι παθεῖν περὶ οὗ ὁ λόγος, ἀναμνη-
σθῆναι. Καὶ σχεδόν γε ἐξ ὧν Κέβης ἐπεχείρησε λέγειν ἤδη
μέμνημαι καὶ πείθομαι· οὐδὲν μεντἂν ἧττον ἀκούοιμι νῦν
πῇ σὺ ἐπεχείρησας λέγειν. — Τῇδ' ἔγωγε, ἦ δ' ὅς. Ὁμολο- c
γοῦμεν γὰρ δήπου, εἴ τίς τι ἀναμνησθήσεται, δεῖν αὐτὸν
τοῦτο πρότερόν ποτε ἐπίστασθαι ; — Πάνυ γ', ἔφη. —
Ἆρ' οὖν καὶ τόδε ὁμολογοῦμεν, ὅταν ἐπιστήμη παρα-
γίγνηται τρόπῳ τοιούτῳ, ἀνάμνησιν εἶναι ; Λέγω δέ τινα
τρόπον τόνδε· ἐάν τίς, τι ἕτερον ἢ ἰδὼν ἢ ἀκούσας ἤ τινα

e 6 τοῦτον : τοῦτο TY ‖ 8 ἡμῖν : -ῶν TW ‖ **73 a** 2 τι ἔοικεν ἡ ψυχή (et Ol.) : ἡ ψ. τ. ἔ. Schanz Burnet ‖ ἀλλά : ἀλλ' TWY ‖ 8 ποιῆσαι Hirsch. : -ήσειν B -εῖν TWY ‖ **b** 4 σοι B[2] (ἂν exp.) : σ. ἂν B ‖ 6 μὲν : μέν σοι B ‖ 7 παθεῖν Heind. : μαθεῖν codd. ‖ 8 ἐπεχείρησε : -σεν T ‖ 9 μεντἂν (μέν τ' ἂν) B[2] (τ s. u.) : μὲν ἂν BTY ‖ **c** 1 πῇ σὺ : σ. π. B[2] (transp.) W ‖ τῇδ' : τῇ δὲ W τί δὲ TY ‖ 3 γ' : γε WY ‖ 5 τινα τρόπον τόνδε : τίνα codd., [unde interrog. signo post τρόπον distinxit e. g. Burnet] τρ. τοῦτον TWY ‖ 6 ἕτερον ἢ Burnet : πρότερον ἢ BW Ol[2]. ἕτ. τι TY ἕτ. Ol.

conditions dont il s'agit, je vais te les dire : voit-on, entend-on quelque chose, a-t-on n'importe quelle autre sensation, ce n'est pas seulement la chose en question que l'on connaît, mais on a aussi l'idée d'une autre, et qui n'est pas l'objet du même savoir, mais bien d'un autre ; alors, dis, n'avons-nous pas raison de prétendre qu'il y a eu ressouvenir, et de cela
d même dont on a eu l'idée ? — Comment cela ? — Prenons des exemples. Autre chose est, je pense, connaître un homme, et connaître une lyre ? — Et comment non, en effet ? — Ignores-tu que les amants, à la vue d'une lyre, d'un vêtement, de tout autre objet dont leurs bien-aimés se servent habituellement, sont en état précisément d'avoir dans la pensée, avec la connaissance de la lyre, l'image du mignon dont c'est la lyre ? Or, voilà ce qu'est un ressouvenir. De même, aussi bien, arrive-t-il qu'on voie Simmias, cela fait ressouvenir de Cébès. Et l'on trouverait sans doute des milliers d'exemples analogues. — Des milliers, bien sûr, par Zeus ! dit Simmias. — Ainsi, fit-il, un cas de ce genre con-
e stitue, n'est-ce pas, un ressouvenir ? Et notamment quand on l'éprouve pour ces choses que le temps ou la distraction avaient déjà fait oublier ? — C'est, dit-il, absolument certain. — Mais, dis-moi, reprit Socrate, en voyant le dessin d'un cheval, le dessin d'une lyre, on peut se ressouvenir d'un homme ? en voyant un portrait de Simmias, se ressouvenir de Cébès ? — Hé ! absolument. — Et encore, n'est-ce pas, en voyant un portrait de Simmias, se ressouvenir de Simmias
74 lui-même ? — Bien sûr, on le peut ! dit-il. — Donc, n'est-il pas vrai, c'est un fait que le point de départ du ressouvenir dans tous ces cas est tantôt un semblable, tantôt aussi un dissemblable ? — C'est un fait.

— Mais, à prendre le cas où c'est le semblable qui est pour nous le point de départ d'un ressouvenir quelconque, n'est-ce pas une nécessité que nous soyons en outre disposés aux réflexions que voici : manque-t-il quelque chose à l'objet donné, ou bien rien, dans sa ressemblance avec ce dont il y a eu ressouvenir ? — C'est une nécessité, dit-il. — Examine maintenant, reprit Socrate, si ce n'est pas ainsi que cela se passe. Nous affirmons sans doute qu'il y a quelque chose qui est égal, non pas, veux-je dire, un bout de bois et un autre bout de bois, ni une pierre et une autre pierre, ni rien enfin du même genre, mais quelque chose qui,

ἄλλην αἴσθησιν λαβών, μὴ μόνον ἐκεῖνο γνῷ, ἀλλὰ καὶ
ἕτερον ἐννοήσῃ, οὗ μὴ ἡ αὐτὴ ἐπιστήμη ἀλλ' ἄλλη, ἆρα
οὐχὶ τοῦτο δικαίως λέγομεν ὅτι ἀνεμνήσθη οὗ τὴν ἔννοιαν
ἔλαβεν; — Πῶς λέγεις; — Οἷον τὰ τοιάδε· ἄλλη που d
ἐπιστήμη ἀνθρώπου καὶ λύρας. — Πῶς γὰρ οὔ; — Οὐκοῦν
οἶσθα ὅτι οἱ ἐρασταί, ὅταν ἴδωσι λύραν ἢ ἱμάτιον ἢ ἄλλο
τι οἷς τὰ παιδικὰ αὐτῶν εἴωθε χρῆσθαι, πάσχουσι τοῦτο·
ἔγνωσάν τε τὴν λύραν καὶ ἐν τῇ διανοίᾳ ἔλαβον τὸ εἶδος
τοῦ παιδὸς οὗ ἦν ἡ λύρα; Τοῦτο δέ ἐστιν ἀνάμνησις·
ὥσπερ γε καὶ Σιμμίαν τις ἰδὼν πολλάκις Κέβητος
ἀνεμνήσθη, καὶ ἄλλα που μυρία τοιαῦτ' ἂν εἴη. — Μυρία
μέντοι, νὴ Δία, ἔφη ὁ Σιμμίας. — Οὐκοῦν, ἦ δ' ὅς, τὸ
τοιοῦτον ἀνάμνησίς τίς ἐστι; μάλιστα μέντοι ὅταν τις e
τοῦτο πάθῃ περὶ ἐκεῖνα ἃ ὑπὸ χρόνου καὶ τοῦ μὴ ἐπισκο-
πεῖν ἤδη ἐπελέληστο; — Πάνυ μὲν οὖν, ἔφη. — Τί δέ;
ἦ δ' ὅς· ἔστιν ἵππον γεγραμμένον ἰδόντα καὶ λύραν
γεγραμμένην ἀνθρώπου ἀναμνησθῆναι, καὶ Σιμμίαν ἰδόντα
γεγραμμένον Κέβητος ἀναμνησθῆναι; — Πάνυ γε. —
Οὐκοῦν καὶ Σιμμίαν ἰδόντα γεγραμμένον αὐτοῦ Σιμμίου
ἀναμνησθῆναι; — Ἔστι μέντοι, ἔφη. — Ἆρ' οὖν οὐ κατὰ 74
πάντα ταῦτα συμβαίνει τὴν ἀνάμνησιν εἶναι μὲν ἀφ'
ὁμοίων, εἶναι δὲ καὶ ἀπὸ ἀνομοίων; — Συμβαίνει.

— Ἀλλ' ὅταν γε ἀπὸ τῶν ὁμοίων ἀναμιμνῄσκηταί τίς τι, ἆρ' οὐκ ἀναγκαῖον τόδε προσπάσχειν, ἐννοεῖν εἴτε τι ἐλλείπει τοῦτο κατὰ τὴν ὁμοιότητα εἴτε μὴ ἐκείνου οὗ ἀνεμνήσθη; — Ἀνάγκη, ἔφη. — Σκόπει δή, ἦ δ' ὅς, εἰ ταῦτα οὕτως ἔχει. Φαμέν πού τι εἶναι ἴσον, οὐ ξύλον λέγω ξύλῳ οὐδὲ λίθον λίθῳ οὐδ' ἄλλο τῶν τοιούτων οὐδέν, ἀλλὰ παρὰ ταῦτα πάντα ἕτερόν τι, αὐτὸ τὸ ἴσον· φῶμέν τι εἶναι ἢ μηδέν;

c 9 λέγομεν: ἐλέγ. B || **d** 3 ἄλλο τι: τ. ἄ. TY || 7 γε B² (s. u.): om. B || **e** 2 ἐκεῖνα ἃ T² (α s. u.): ἐκεῖν' ἃ T || 3 δέ W² (ε s. u.) (et Ol.): δαί BTW || 7 αὐτοῦ: αὖ τοῦ T (multa laesa in B f. 35ʳ, e 5-74 c 9) || **74 a** 2 συμβαίνει: ξυμβ. W || 9 ἄλλο: ἄ. τι B² (s. u.) W || ταῦτα πάντα: π. τ. TWY || 10 τὸ B² (i. m.): τε B.

comparé à tout cela, s'en distingue : l'Égal en soi-même.
b Devrons-nous affirmer que c'est quelque chose, ou nier que ce soit rien[1] ? — Nous devrons bien sûr l'affirmer, par Zeus ! dit Cébès ; à merveille ! — Est-ce que nous savons aussi ce qu'il est en lui-même ? — Hé ! absolument, fit-il. — Et d'où avons-nous tiré la connaissance que nous en avons ? Est-ce que ce n'est pas de ces choses dont nous parlions à l'instant ? Est-ce que ce n'est pas ces bouts de bois, ces pierres ou telles autres choses, dont l'égalité, aperçue par nous, nous a fait penser à cet Égal qui s'en distingue ? Diras-tu qu'à tes yeux il ne s'en distingue pas ? Eh bien ! examine encore la question sous l'aspect que voici : n'arrive-t-il pas que des pierres ou des bouts de bois, sans changer, se montrent à nous tantôt égaux et tantôt inégaux ? — Absolument, c'est certain. — Mais
c quoi ? L'Égal en soi s'est-il en quelque cas montré à toi inégal, c'est-à-dire l'Égalité, une inégalité ? — Jamais de la vie, Socrate ! — Par suite, il n'y a pas, fit-il, identité entre les égalités de ces choses-là et l'Égal en soi. — En aucune façon, Socrate ! Pour moi, c'est évident. — Il n'en est pas moins sûr, dit-il, que ce sont bien ces égalités-là qui, tout en se distinguant de l'Égal en question, t'ont cependant conduit à concevoir et à acquérir la connaissance de celui-ci ? — Rien de plus vrai ! dit-il. — Et soit, n'est-ce pas, en tant qu'il leur ressemble, soit en tant qu'il ne leur ressemble pas ? — Hé ! absolument. — Mais bien sûr, fit Socrate ; c'est indifférent. Du moment que, voyant une chose, la vue de celle-ci t'a fait penser à une autre, dès lors, qu'il y ait ressemblance ou bien
d dissemblance, nécessairement, dit-il, ce qui se produit est un ressouvenir. — C'est absolument certain.

— Mais, dis-moi, reprit Socrate, en va-t-il pour nous de la sorte avec les égalités des bouts de bois, et avec celles dont nous parlions à l'instant ? Est-ce que ces égalités se manifestent à nous de la même façon que la réalité de l'Égal en soi ? Leur manque-t-il quelque chose, ou rien, de cette réalité, pour s'assortir à ce qu'est l'Egal ? — Hé ! dit-il, il leur en manque beaucoup ! — Ne sommes-nous pas d'accord sur ceci ? Quand en voyant quelque objet on se dit : « Cet objet « qu'à présent, moi, je vois, il tend à s'assortir à quelque « autre réalité ; mais, par défaut, il ne réussit pas à être tel

1. La notion d'existence *séparée* marque un progrès sur 65 d-66 a.

— Φῶμεν μέντοι, νὴ Δί', ἔφη ὁ Σιμμίας, θαυμαστῶς γε. — b
Ἦ καὶ ἐπιστάμεθα αὐτὸ ὃ ἔστιν ; — Πάνυ γε, ἦ δ' ὅς. —
Πόθεν λαβόντες αὐτοῦ τὴν ἐπιστήμην ; ἆρ' οὐκ ἐξ ὧν νῦν
δὴ ἐλέγομεν, ἢ ξύλα ἢ λίθους ἢ ἄλλα ἄττα ἰδόντες ἴσα, ἐκ
τούτων ἐκεῖνο ἐνενοήσαμεν, ἕτερον ὂν τούτων ; ἢ οὐχ
ἕτερόν σοι φαίνεται ; Σκόπει δὲ καὶ τῇδε· ἆρ' οὐ λίθοι μὲν
ἴσοι καὶ ξύλα ἐνίοτε ταὐτὰ ὄντα τῷ μὲν ἴσα φαίνεται, τῷ
δ' οὔ ; — Πάνυ μὲν οὖν. — Τί δέ ; αὐτὰ τὰ ἴσα ἔστιν ὅτε
ἄνισά σοι ἐφάνη, ἢ ἡ ἰσότης ἀνισότης ; — Οὐδεπώποτέ c
γε, ὦ Σώκρατες. — Οὐ ταὐτὸν ἄρα ἐστίν, ἦ δ' ὅς, ταῦτά
τε τὰ ἴσα καὶ αὐτὸ τὸ ἴσον. — Οὐδαμῶς μοι φαίνεται, ὦ
Σώκρατες. — Ἀλλὰ μὴν ἐκ τούτων γ', ἔφη, τῶν ἴσων,
ἑτέρων ὄντων ἐκείνου τοῦ ἴσου, ὅμως αὐτοῦ τὴν ἐπιστήμην
ἐννενόηκάς τε καὶ εἴληφας ; — Ἀληθέστατα, ἔφη, λέγεις.
— Οὐκοῦν ἢ ὁμοίου ὄντος τούτοις ἢ ἀνομοίου ; — Πάνυ γε.
— Διαφέρει δέ γε, ἦ δ' ὅς, οὐδέ. Ἕως ἄν, ἄλλο ἰδών, ἀπὸ
ταύτης τῆς ὄψεως ἄλλο ἐννοήσῃς, εἴτε ὅμοιον εἴτε ἀνό-
μοιον, ἀναγκαῖον, ἔφη, αὐτὸ ἀνάμνησιν γεγονέναι. — Πάνυ d
μὲν οὖν.

— Τί δέ ; ἦ δ' ὅς· ἦ πάσχομέν τι τοιοῦτον περὶ τὰ ἐν τοῖς ξύλοις τε καὶ οἷς νῦν δὴ ἐλέγομεν τοῖς ἴσοις ; ἆρα φαίνεται ἡμῖν οὕτως ἴσα εἶναι ὥσπερ αὐτὸ τὸ ὃ ἐστιν ἴσον, ἢ ἐνδεῖ τι ἐκείνου τῷ τοιοῦτον εἶναι οἷονί τὸ σον, ἢ οὐδέν ; — Καὶ πολύ γε, ἔφη, ἐνδεῖ. — Οὐκοῦν ὁμολογοῦμεν, ὅταν τίς, τι ἰδών, ἐννοήσῃ ὅτι· « βούλεται μὲν τοῦτο ὃ νῦν ἐγὼ « ὁρῶ εἶναι οἷον ἄλλο τι τῶν ὄντων, ἐνδεῖ δὲ καὶ οὐ δύναται

b 1 μέντοι : τοίνυν TY || 2 ἔστιν : ἔ. ἴσον B^2 (s. u.) T^2 (i. m.) WY || 4 ἴσα : τὰ ἴ. TY || 5 ὂν τούτων W^2 (ων s. u.) : τοῦτο W || 7 ταὐτὰ : τὰ αὐτὰ TY || τῷ... τῷ W γρ. : τότε... τότε TWY B γρ. || 8 δέ W^2 (ε s. u.) : δαί BTW || **c** 2 γε : W γ' || ἄρα : ἆρ' TY || 8 γε : γ' Y || ἕως ἂν : ἕ. γὰρ ἂν B^2 (s. u.) TW ὅταν οὖν Y γρ. || 9 ὅμοιον εἴτε ἀνόμοιον : ἀ. εἴτε ὅ. TY || **d** 3 δέ W^2 (ε s. u.) : δαί BW δὲ τόδ' T δαὶ τόδ' Y || 4 alt. τοῖς Heindorf : ἐν τ. BTW in ras. Y, ἐ. τ. ἴσοις damn. Wilamowitz *ibid.* 343, 2 || 5 αὐτὸ τὸ ὅ ἐστιν ἴσον : αὐτὸ ἐστιν B add. ἴσον B^2 (i. m.) αὐτὸ ὅ ἐστιν ἴσον T αὐ. ᾧ ἐ. ἴσ. Y τὸ ᾧ ἐ. ἴ. Y^2 (s. u.) || 6 τι : τῷ BY^2 (ω s. u.) || τῷ : τῷ μὴ Y^2 (s. u.) τοῦ Heindorf.

e « qu'est la réalité en question et il lui est, tout au contraire,
« inférieur », sans doute pour se faire ces réflexions est-il né-
cessaire qu'on ait eu l'occasion de connaître auparavant la
réalité dont se rapproche, dit-on, l'objet, quoique pourtant il
s'en manque[1] ? — C'est nécessaire. — Qu'en conclure ? Nous
sommes-nous trouvés, oui ou non, nous aussi dans le même
cas à propos des égalités et de l'Égal en soi ? — Hé ! tout à
fait. — Donc il est nécessaire que nous ayons, nous, aupa-
ravant connu l'Égal, antérieurement à ce temps où pour la
75 première fois la vue des égalités nous a donné l'idée que
toutes elles aspirent à être telles qu'est l'Égal, bien que
pourtant il s'en manque. — C'est cela même. — Voici d'ail-
leurs sur quoi nous nous accordons encore : l'origine d'une
telle réflexion, la possibilité même de la faire, ne proviennent
que de l'acte de voir, de toucher, ou de telle autre sensa-
tion ; ce qui au reste se dira pareillement de toutes. — C'est
en effet tout pareil, Socrate, eu égard du moins au but de
l'argument. — Quoi qu'il en soit, assurément, ce sont bien
nos sensations qui doivent nous donner idée, à la fois que
toutes les égalités sensibles aspirent à la réalité même de
b l'Égal, et qu'elles sont déficientes par rapport à elle. Autre-
ment, que dire ? — Cela même ! — Ainsi donc, avant de
commencer à voir, à entendre, à sentir de toute autre
manière, nous avons dû en fait acquérir de quelque façon
une connaissance de l'Égal en soi-même et dans sa réalité ;
oui, pour qu'il nous soit ensuite permis de rapporter à cette
réalité-là les égalités qui proviennent de la sensation, en
nous disant que c'est à toutes leur envie d'être telles qu'est
cette réalité et qu'elles lui sont cependant inférieures ! —
Conséquence nécessaire, Socrate, de ce qu'on a déjà dit. —
Aussitôt nés, n'est-il pas vrai, nous nous sommes mis à voir,
à entendre, à disposer de nos autres sens ? — Hé ! absolu-
c ment. — Oui, mais il fallait, avons-nous dit, avoir acquis
auparavant la connaissance de l'Égal ? — Oui. — C'est donc,
semble-t-il, avant de naître que, nécessairement, nous l'avons
acquise ? — C'est ce qui semble.

— Ainsi, n'est-ce pas, puisque nous l'avons acquise anté-

1. Juger que l'un *diffère* de l'autre et lui est *inférieur*, voilà l'essentiel ici. Et peu importe (74 c, 76 a *s. in.*) qu'en fait le ressouvenir aille, ou non, *du semblable au semblable*.

« τοιοῦτον εἶναι οἷον ἐκεῖνο, ἀλλ᾽ ἔστι φαυλότερον », e
ἀναγκαῖόν που τὸν τοῦτο ἐννοοῦντα τυχεῖν προειδότα ἐκεῖνο
ᾧ φησιν αὐτὸ προσεοικέναι μέν, ἐνδεεστέρως δὲ ἔχειν ; —
Ἀνάγκη. — Τί οὖν ; τὸ τοιοῦτον πεπόνθαμεν καὶ ἡμεῖς, ἢ
οὔ, περί τε τὰ ἴσα καὶ αὐτὸ τὸ ἴσον ; — Παντάπασί γε. —
Ἀναγκαῖον ἄρα ἡμᾶς προειδέναι τὸ ἴσον πρὸ ἐκείνου τοῦ
χρόνου, ὅτε τὸ πρῶτον ἰδόντες τὰ ἴσα ἐνενοήσαμεν ὅτι 75
ὀρέγεται μὲν πάντα ταῦτα εἶναι οἷον τὸ ἴσον, ἔχει δὲ
ἐνδεεστέρως. — Ἔστι ταῦτα. — Ἀλλὰ μὴν καὶ τόδε ὁμο-
λογοῦμεν, μὴ ἄλλοθεν αὐτὸ ἐννενοηκέναι μηδὲ δυνατὸν
εἶναι ἐννοῆσαι ἀλλ᾽ ἢ ἐκ τοῦ ἰδεῖν ἢ ἅψασθαι ἢ ἔκ τινος
ἄλλης τῶν αἰσθήσεων· ταὐτὸν δὲ πάντα ταῦτα λέγω. —
Ταὐτὸν γὰρ ἔστιν, ὦ Σώκρατες, πρός γε ὃ βούλεται
δηλῶσαι ὁ λόγος. — Ἀλλὰ μὲν δὴ ἔκ γε τῶν αἰσθήσεων δεῖ
ἐννοῆσαι ὅτι πάντα τὰ ἐν ταῖς αἰσθήσεσιν ἐκείνου τε
ὀρέγεται τοῦ ὃ ἔστιν ἴσον, καὶ αὐτοῦ ἐνδεέστερά ἐστιν· ἢ b
πῶς λέγομεν ; — Οὕτως. — Πρὸ τοῦ ἄρα ἄρξασθαι ἡμᾶς
ὁρᾶν καὶ ἀκούειν καὶ τἆλλα αἰσθάνεσθαι, τυχεῖν ἔδει που
εἰληφότας ἐπιστήμην αὐτοῦ τοῦ ἴσου ὅ τι ἔστιν, εἰ ἐμέλ-
λομεν τὰ ἐκ τῶν αἰσθήσεων ἴσα ἐκεῖσε ἀνοίσειν, ὅτι προθυ-
μεῖται μὲν πάντα τοιαῦτ᾽ εἶναι οἷον ἐκεῖνο, ἔστι δὲ αὐτοῦ
φαυλότερα. — Ἀνάγκη ἐκ τῶν προειρημένων, ὦ Σώκρατες.
— Οὐκοῦν γενόμενοι εὐθὺς ἑωρῶμέν τε καὶ ἠκούομεν καὶ
τὰς ἄλλας αἰσθήσεις εἴχομεν ; — Πάνυ γε. — Ἔδει δέ γε,
φαμέν, πρὸ τούτων τὴν τοῦ ἴσου ἐπιστήμην εἰληφέναι ; — c
Ναί. — Πρὶν γενέσθαι ἄρα, ὡς ἔοικεν, ἀνάγκη ἡμῖν αὐτὴν
εἰληφέναι ; — Ἔοικεν.

— Οὐκοῦν, εἰ μέν, λαβόντες αὐτὴν πρὸ τοῦ γενέσθαι,

e 1 εἶναι Mudge : εἶναι ἴσον codd. || ἀλλ᾽ ἔστι : ἀλλό ἐστιν B² (i. m.) || 2 τυχεῖν : -γχάνειν B² (i. ima marg.) W || 3 αὐτὸ (f. 35ᵛ B, e 3-75 a 6, sinistrors. in super. parte laesum) : -τῷ W || 4 τὸ : om. W || **75 a** 2 ταῦτα : ταῦτ᾽ TWY || 7 γὰρ T² (i. m.) : om. T || 8 γε : τε B || 9 τε : γε W || **b** 1 τοῦ : τοῦθ᾽ TY || 2 τοῦ ἄρα : γὰρ τοῦ TY || 3 καὶ ἀκούειν : ἢ ἀ. TWY || τἆλλα : τὰ ἄλλα TWY || 6 τοιαῦτ᾽ : -τα W τὰ τ. TY || ἔστι : -τιν T || **c** 1 τούτων : -του B² (s. u.).

rieurement à la naissance, puisqu'à la naissance nous en disposons, c'est donc que nous connaissions, et avant de naître et aussitôt nés, non point seulement l'Égal avec le Grand et le Petit, mais encore, ensemble, tout ce qui est de même sorte ? Car ce que concerne actuellement notre argument, ce n'est pas l'Égal plutôt que le Beau en soi-même, le Bon en soi-même, et le Juste, et le Saint, et généralement, selon
d mon expression, tout ce qui par nous est marqué au sceau de « Réalité en soi », aussi bien dans les questions qu'on pose que dans les réponses qu'on fait [1]. De sorte que c'est pour nous une nécessité d'avoir acquis la connaissance de toutes ces choses antérieurement à notre naissance... — C'est bien cela. — Et aussi, supposé du moins qu'après l'avoir acquise nous ne l'ayons pas oubliée toutes les fois [2], de toujours naître avec ce savoir et de toujours le conserver au cours de notre vie. Savoir en effet consiste en ceci : après avoir acquis la connaissance de quelque chose, en disposer et ne point la perdre. Aussi bien, ce qu'on nomme « oubli », n'est-ce pas l'abandon d'une connaissance ? — Sans nul
e doute, Socrate, dit-il. — En revanche, on pourrait bien, je pense, supposer que cette acquisition antérieure à notre naissance, nous l'avons perdue en naissant, mais que, dans la suite, en usant de nos sens à propos des choses en question, nous ressaisissons la connaissance qu'au temps passé nous en avions acquise d'abord. Dès lors, ce que l'on nomme « s'instruire » ne consisterait-il pas à ressaisir un savoir qui nous appartient ? Et sans doute, en donnant à cela le nom de « se ressouvenir », n'emploierions-nous pas la dénomination correcte ? — Hé ! absolument. — Il est possible en effet, c'est bien du moins ce qui nous est apparu,
76 que, en percevant une chose par la vue, par l'ouïe ou par la perception de tel autre sens, cette chose soit pour nous l'occasion de penser à une autre que nous avions oubliée et de laquelle approchait la première, sans lui ressembler ou en lui ressemblant. Par conséquent, je le répète, de deux choses l'une : ou bien c'est avec la connaissance des réalités en

1. Savoir interroger et répondre définit la dialectique (78 d et p. 12, n. 2 ; cf. *Crat.* 390 c, *Lois* X, 893 a) ; elle est ainsi l'instrument nécessaire de la réminiscence (*Ménon* 84 cd, 85 cd). Voir surtout 101 d sq.

2. C'est-à-dire à chacune de nos naissances successives.

ἔχοντες ἐγενόμεθα, ἠπιστάμεθα καὶ πρὶν γενέσθαι καὶ
εὐθὺς γενόμενοι, οὐ μόνον τὸ ἴσον καὶ τὸ μεῖζον καὶ τὸ
ἔλαττον, ἀλλὰ καὶ ξύμπαντα τὰ τοιαῦτα ; Οὐ γὰρ περὶ
τοῦ ἴσου νῦν ὁ λόγος ἡμῖν μᾶλλόν τι ἢ καὶ περὶ αὐτοῦ τοῦ
καλοῦ καὶ αὐτοῦ τοῦ ἀγαθοῦ καὶ δικαίου καὶ ὁσίου,
καί, ὅπερ λέγω, περὶ ἁπάντων οἷς ἐπισφραγιζόμεθα d
τὸ « αὐτὸ ὃ ἔστι » καὶ ἐν ταῖς ἐρωτήσεσιν ἐρωτῶντες καὶ
ἐν ταῖς ἀποκρίσεσιν ἀποκρινόμενοι. Ὥστε ἀναγκαῖον
ἡμῖν τούτων πάντων τὰς ἐπιστήμας πρὸ τοῦ γενέσθαι
εἰληφέναι. — Ἔστι ταῦτα. — Καί, εἰ μέν γε λαβόντες
ἑκάστοτε μὴ ἐπιλελήσμεθα, εἰδότας ἀεὶ γίγνεσθαι καὶ ἀεὶ
διὰ βίου εἰδέναι. Τὸ γὰρ εἰδέναι τοῦτ᾿ ἔστι· λαβόντα του
ἐπιστήμην, ἔχειν καὶ μὴ ἀπολωλεκέναι· ἢ οὐ τοῦτο λήθην
λέγομεν, ὦ Σιμμία, ἐπιστήμης ἀποβολήν ; — Πάντως
δήπου, ἔφη, ὦ Σώκρατες. — Εἰ δέ γε, οἶμαι, λαβόντες e
πρὶν γενέσθαι, γιγνόμενοι ἀπωλέσαμεν, ὕστερον δὲ ταῖς
αἰσθήσεσι χρώμενοι περὶ αὐτὰ ἐκείνας ἀναλαμβάνομεν τὰς
ἐπιστήμας ἅς ποτε καὶ πρὶν εἴχομεν, ἆρ᾿ οὐχ ὃ καλοῦμεν
μανθάνειν οἰκείαν ἂν ἐπιστήμην ἀναλαμβάνειν εἴη ; Τοῦτο
δέ που ἀναμιμνῄσκεσθαι λέγοντες ὀρθῶς ἂν λέγοιμεν ; —
Πάνυ γε. — Δυνατὸν γὰρ δὴ τοῦτό γε ἐφάνη, αἰσθόμενόν
τι ἢ ἰδόντα ἢ ἀκούσαντα ἤ τινα ἄλλην αἴσθησιν λαβόντα, 76
ἕτερόν τι ἀπὸ τούτου ἐννοῆσαι ὃ ἐπελέληστο, ᾧ τοῦτο
ἐπλησίαζεν ἀνόμοιον ὂν ἢ ᾧ ὅμοιον. Ὥστε, ὅπερ λέγω,
δυοῖν θάτερον· ἤτοι ἐπιστάμενοί γε αὐτὰ γεγόναμεν καὶ

c 8 ἢ : om. B || **d** 2 τὸ αὐτὸ Burnet : τοῦτο codd. τὸ Iambl. *Protr.* 63, 3 || 4 ἡμῖν : ἡ. εἶναι B² (s. u.) TW εἶν. ἡ. Y || πάντων : ἁπ. B² (α s. u.) TWY || 6 ἑκαστότε μὴ : μὴ ἑ. B² (? i. m.) TWY || ἐπιλελήσμεθα : ἐπελε. TWY || εἰδότας T²Y² (α s. u.) : -ότες B² (ε s. u.) TY || alt. ἀεὶ : om. B || 7 του : τοῦ TWY Philop. *in De an.* || 8 ἀπολωλεκέναι : -βεβλῆσθαι Philop. *ibid.* Suid. 329 b -βεβληκέναι Philop. *in Phys.* || 9 ὦ Σιμμία : om. TY || πάντως : -τελῶς B² (i. m.) W || **e** 3 αὐτὰ : ταῦτα B² (i. m.) W || 5 ἂν : ante εἴη BW || 7 γε ἐφάνη : γ᾿ ἐ. TWY || αἰσθόμενόν : -θανόμενόν W || **76 a** 2 ἐπελέληστο : ἐπιλ. W || 4 θάτερον B² (i. m.) : τὰ ἕτερα B.

soi que nous sommes nés, et c'est une connaissance à vie pour nous tous ; ou bien, postérieurement à la naissance, ceux dont nous disons qu'ils s'instruisent, ils ne font que se ressouvenir ; auquel cas l'instruction serait une réminiscence. — La chose est vraiment tout à fait bien présentée ainsi, Socrate ! — Quel est, par suite, ton choix, Simmias ? Le savoir pour nous en naissant ? ou bien un ressouvenir ultérieur
b de ce dont antérieurement nous avions acquis le savoir ? — Je suis incapable pour le moment, Socrate, de faire ce choix !

— Mais, dis-moi, voici un choix que tu es en état de faire, en me disant à son sujet ton opinion : un homme qui saurait, serait-il capable, ou non, de rendre raison de ce qu'il sait ? — Nécessité majeure, Socrate ! — Crois-tu en outre que tout le monde soit capable de rendre raison de ces réalités dont il était tout à l'heure question ? — Ah ! je le voudrais bien ! répondit Simmias. Mais ma peur est beaucoup plutôt que demain, à pareille heure, il n'y ait plus un homme au monde qui soit à même de s'en acquitter dignement ! — Il en résulte au moins, Simmias, qu'à ton avis
c le savoir de ces réalités n'appartient pas à tout le monde ? — Absolument pas ! — C'est donc que les hommes se ressouviennent de ce qu'en un temps passé ils ont appris ? — Nécessairement. — Et quel est ce temps où nos âmes ont acquis le savoir de ces réalités ? Bien sûr en effet, ce n'est pas à dater de notre naissance humaine ? — Sûrement non ! — C'est donc antérieurement ? — Oui. — Les âmes, Simmias, existaient par conséquent antérieurement aussi à leur existence dans une forme humaine, séparées des corps et en possession de la pensée. — A moins, Socrate, que le moment de notre naissance ne soit celui-là même où nous acquérons ces connaissances ; car voilà encore un temps qui nous reste.
d — En vérité, mon camarade ? Mais alors en quel autre temps les perdons-nous ? Car c'est un fait certain que nous n'en disposions pas quand nous sommes nés : nous en sommes tombés d'accord il n'y a qu'un instant. Ainsi, ou bien nous les perdons dans le moment même où aussi nous les acquérons ; ou bien tu as quelque autre moment que tu puisses alléguer ? — Impossible, Socrate ! La vérité, c'est plutôt que sans m'en apercevoir j'ai parlé pour rien.

— Dès lors, est-ce que notre situation, Simmias, n'est pas celle-ci ? S'il existe, comme sans cesse nous le ressassons, un

ἐπιστάμεθα διὰ βίου πάντες, ἢ ὕστερον οὕς φαμεν μανθάνειν οὐδὲν ἀλλ' ἢ ἀναμιμνῄσκονται οὗτοι, καὶ ἡ μάθησις ἀνάμνησις ἂν εἴη. — Καὶ μάλα δὴ οὕτως ἔχει, ὦ Σώκρατες. — Πότερον οὖν αἱρεῖ, ὦ Σιμμία; ἐπισταμένους ἡμᾶς γεγονέναι, ἢ ἀναμιμνῄσκεσθαι ὕστερον ὧν πρότερον ἐπιστήμην εἰληφότες ἦμεν; — Οὐκ ἔχω, ὦ b
Σώκρατες, ἐν τῷ παρόντι ἑλέσθαι.

— Τί δέ; τόδε ἔχεις ἑλέσθαι, καὶ πῇ σοι δοκεῖ περὶ αὐτοῦ· ἀνὴρ ἐπιστάμενος περὶ ὧν ἐπίσταται ἔχοι ἂν δοῦναι λόγον, ἢ οὔ; — Πολλὴ ἀνάγκη, ἔφη, ὦ Σώκρατες. — Ἦ καὶ δοκοῦσί σοι πάντες ἔχειν διδόναι λόγον περὶ τούτων ὧν νῦν δὴ ἐλέγομεν; — Βουλοίμην μεντἄν, ἔφη ὁ Σιμμίας. Ἀλλὰ πολὺ μᾶλλον φοβοῦμαι μὴ αὔριον τηνικάδε οὐκέτι ᾖ ἀνθρώπων οὐδεὶς ἀξίως οἷός τε τοῦτο ποιῆσαι. — Οὐκ ἄρα δοκοῦσί σοι ἐπίστασθαί γε, ἔφη, ὦ Σιμμία, c
πάντες αὐτά; — Οὐδαμῶς. — Ἀναμιμνῄσκονται ἄρα ἅ ποτε ἔμαθον; — Ἀνάγκη. — Πότε λαβοῦσαι αἱ ψυχαὶ ἡμῶν τὴν ἐπιστήμην αὐτῶν; οὐ γὰρ δὴ ἀφ' οὗ γε ἄνθρωποι γεγόναμεν. — Οὐ δῆτα. — Πρότερον ἄρα; — Ναί. — Ἦσαν ἄρα, ὦ Σιμμία, αἱ ψυχαί, καὶ πρότερον πρὶν εἶναι ἐν ἀνθρώπου εἴδει, χωρὶς σωμάτων, καὶ φρόνησιν εἶχον. — Εἰ μὴ ἄρα ἅμα γιγνόμενοι λαμβάνομεν, ὦ Σώκρατες, ταύτας τὰς ἐπιστήμας· οὗτος γὰρ λείπεται ἔτι ὁ χρόνος. — Εἶεν, ὦ ἑταῖρε· ἀπόλλυμεν δὲ αὐτὰς ἐν ποίῳ ἄλλῳ d
χρόνῳ; οὐ γὰρ δὴ ἔχοντές γε αὐτὰς γιγνόμεθα, ὡς ἄρτι ὡμολογήσαμεν. Ἦ ἐν τούτῳ ἀπόλλυμεν ἐν ᾧπερ καὶ λαμβάνομεν; ἢ ἔχεις ἄλλον τινὰ εἰπεῖν χρόνον; — Οὐδαμῶς, ὦ Σώκρατες. Ἀλλὰ ἔλαθον ἐμαυτὸν οὐδὲν εἰπών.

— Ἆρ' οὖν οὕτως ἔχει, ἔφη, ἡμῖν, ὦ Σιμμία· εἰ μὲν ἔστιν ἃ θρυλοῦμεν ἀεί, καλόν τέ τι καὶ ἀγαθὸν καὶ πᾶσα ἡ

a 8 αἱρεῖ : -ῇ T² (em.) WY || b 3 δέ : δαί B || τόδε : om. BTY || c 2 ἅ ποτε : π. ἃ TY || 4 αὐτῶν : om. TY || 6 πρὶν : π. ἂν W || 8 ἅμα : om. BTY || 9 ὁ : om. W || d 3 ἐν ᾧπερ : add. ἂν B² (s. u.) ᾧπερ TY || 6 ἔχει, ἔφη, ἡμῖν : ἔφ. ἡ. ἔχ. W || 7 θρυλοῦμεν : -λλ. Y || τι B² (s. u.) : om. B.

Beau, un Bon, avec tout ce qui a la même sorte de réalité ; si c'est sur elle que nous reportons tout ce qui vient des sens,
e parce que nous découvrons qu'elle existait antérieurement et qu'elle était nôtre ; si enfin à la réalité en question nous comparons ces données ; alors, en vertu de la même nécessité qui fonde l'existence de tout cela, notre âme aussi existe, et antérieurement à notre naissance. Supposons au contraire que tout cela n'existe pas, n'est-ce pas en pure perte qu'aura été exposé cet argument ? Oui, est-ce ainsi que se présente la situation ? N'y a-t-il pas une égale nécessité d'existence, et pour tout cela et pour nos âmes [1], avant que nous fussions nés nous-mêmes ? et de la non-existence du premier terme à la non-existence de l'autre ? — Impossible, Socrate, de sentir plus que moi, dit Simmias, ce qu'il y a d'identique en cette nécessité ! Quelle belle retraite pour l'argument, que cette
77 similitude entre l'existence de l'âme auparavant que nous soyons nés, et celle de cette réalité dont tu viens de parler ! Pour ma part, en effet, il n'y a pas d'évidence qui égale celle-ci : tout ce qui est de ce genre a le plus haut degré possible d'existence, Beau, Bon, et tout ce dont encore tu parlais à l'instant. Ainsi, pour ma part, je me satisfais de cette démonstration.

On doit joindre les deux premiers arguments.

— Mais Cébès, lui ? dit Socrate ; car il faut aussi convaincre Cébès. — Il en est satisfait, répondit Simmias ; au moins je le pense, quoiqu'il n'y ait point au monde de douteur plus obstiné à l'égard des arguments [2] ! Le point cependant sur lequel, je crois bien, rien ne manque à
b sa conviction, c'est qu'avant notre naissance notre âme existait. Mais est-il vrai qu'après notre mort aussi elle doive exister encore ? Voilà, dit Simmias, ce qui, même à mon sens, n'a pas été démontré. Tout au contraire, en face de nous reste dressée cette opinion commune qu'alléguait tout à l'heure Cébès : qui sait en effet si, au moment précis où l'on meurt, l'âme ne se dissipe pas et si ce n'est pas là pour elle la fin de l'existence ? Car où est l'obstacle ? Elle peut bien naître et se constituer en ayant quelque autre origine, exister

1. La solidarité de l'âme et des Idées annonce la troisième raison.
2. Ses interventions déterminent chacun des progrès de la re-

τοιαύτη οὐσία, καὶ ἐπὶ ταύτην τὰ ἐκ τῶν αἰσθήσεων πάντα
ἀναφέρομεν, ὑπάρχουσαν πρότερον ἀνευρίσκοντες ἡμετέραν e
οὖσαν, καὶ ταῦτα ἐκείνῃ ἀπεικάζομεν, ἀναγκαῖον, οὕτως
ὥσπερ καὶ ταῦτα ἔστιν, οὕτως καὶ τὴν ἡμετέραν ψυχὴν
εἶναι καὶ πρὶν γεγονέναι ἡμᾶς· εἰ δὲ μὴ ἔστι ταῦτα,
ἄλλως ἂν ὁ λόγος οὗτος εἰρημένος εἴη ; Ἆρ᾽ οὕτως ἔχει,
καὶ ἴση ἀνάγκη ταῦτά τε εἶναι καὶ τὰς ἡμετέρας ψυχὰς
πρὶν καὶ ἡμᾶς γεγονέναι, καὶ εἰ μὴ ταῦτα οὐδὲ τάδε ; —
Ὑπερφυῶς, ὦ Σώκρατες, ἔφη ὁ Σιμμίας, δοκεῖ μοι ἡ
αὐτὴ ἀνάγκη εἶναι, καὶ εἰς καλόν γε καταφεύγει ὁ λόγος
εἰς τὸ ὁμοίως εἶναι τήν τε ψυχὴν ἡμῶν πρὶν γενέσθαι ἡμᾶς 77
καὶ τὴν οὐσίαν ἣν σὺ νῦν λέγεις. Οὐ γὰρ ἔχω ἔγωγε οὐδὲν
οὕτω μοι ἐναργὲς ὂν ὡς τοῦτο· τὸ πάντα τὰ τοιαῦτ᾽ εἶναι
ὡς οἷόν τε μάλιστα, καλόν τε καὶ ἀγαθὸν καὶ τἆλλα πάντα
ἃ σὺ νῦν δὴ ἔλεγες. Καὶ ἔμοιγε ἱκανῶς ἀποδέδεικται.

— Τί δὲ δὴ Κέβητι ; ἔφη ὁ Σωκράτης, δεῖ γὰρ καὶ
Κέβητα πείθειν. — Ἱκανῶς, ἔφη ὁ Σιμμίας, ὥς ἔγωγε
οἶμαι. Καίτοι καρτερώτατος ἀνθρώπων ἐστὶ πρὸς τὸ
ἀπιστεῖν τοῖς λόγοις. Ἀλλ᾽ οἶμαι οὐκ ἐνδεῶς τοῦτο
πεπεῖσθαι αὐτόν, ὅτι πρὶν γενέσθαι ἡμᾶς ἦν ἡμῶν ἡ ψυχή. b
Εἰ μέντοι, καὶ ἐπειδὰν ἀποθάνωμεν, ἔτι ἔσται, οὐδὲ αὐτῷ
μοι δοκεῖ, ἔφη, ὦ Σώκρατες, ἀποδεδεῖχθαι· ἀλλ᾽ ἔτι
ἐνέστηκεν ὃ νῦν δὴ Κέβης ἔλεγε, τὸ τῶν πολλῶν, ὅπως μὴ
ἅμα ἀποθνῄσκοντος τοῦ ἀνθρώπου διασκεδάννυται ἡ ψυχὴ
καὶ αὐτῇ τοῦ εἶναι τοῦτο τέλος ᾖ. Τί γὰρ κωλύει γίγνεσθαι
μὲν αὐτὴν καὶ ξυνίστασθαι ἄλλοθέν ποθεν καὶ εἶναι πρὶν

d 8 αἰσθήσεων : αἰ. αὐτῶν B² (i. m.) || **e** 1 ὑπάρχουσαν... 2 οὕτως : damn. Jackson, Archer Hind, Wilamowitz *l. c.* || 5 ἆρ᾽ : ἄρ᾽ BW || 8 ὦ Σώκρατες, ἔφη : ἔφ., ὦ Σ. W || **77 a** 3 πάντα : ἅπ. B² (α s. u.) W || τοιαῦτ᾽ : -τα W || 5 καὶ ἔμοιγε ἱκανῶς B² (i. m.) : κ. ἔμοι ἐδόκει ἱκ. B καὶ μοί γε ἱκ. W || 6 δὲ : δαὶ BW² (αι s. u.) || 8 ἐστι πρὸς τὸ ἀπιστεῖν T² (i. m.) : om. T || **b** 2 οὐδὲ : οὐδ᾽ TWY || 3 δοκεῖ W² (s. u.) : om. W || ἔφη : post ὦ Σ, TY om. W || 5 ἅμα B² (i. m.) : B || διασκεδάννυται : -νῦται Y -νύηται B² (η s. u.) || 7 ἄλλοθέν : ἁμόθεν Bekker.

enfin avant de venir dans un corps humain, et d'autre part, quand elle y est venue et qu'elle s'en est séparée, trouver à ce moment, elle aussi, sa fin et sa destruction. —
c Bien parlé, Simmias ! dit Cébès. Il est clair en effet qu'on en est pour ainsi dire à la moitié de ce qu'il faut démontrer : notre âme existe avant notre naissance, soit ; mais il faut démontrer en outre que, même après notre mort, elle n'existera pas moins qu'avant notre naissance. C'est à cette condition que la démonstration atteindra son but.

— Cette démonstration, dit Socrate, vous l'avez, Simmias et toi, Cébès ; vous l'avez même dès à présent, pourvu que vous consentiez à joindre en un seul cet argument avec celui qui le précéda et dont nous fûmes d'accord : savoir, que tout ce qui vit naît de ce qui est mort. Admet-on en effet la pré-
d existence de l'âme, avec d'autre part cette nécessité que sa venue à la vie et sa naissance ne puissent avoir aucune autre origine que la mort et le fait d'être mort, et que c'est là sa provenance ? Dès lors, comment son existence, même une fois qu'on est mort, n'est-elle pas nécessaire, puisqu'aussi bien elle doit avoir une nouvelle génération ? En tout cas il y a bien là une démonstration, et cela, disons-le une fois de plus, dès à présent. Et cependant, me semble-t-il, vous aimeriez, Cébès, toi aussi Simmias, à travailler l'argument encore plus à fond, étant possédés par la crainte enfantine que, tout de bon, le vent n'aille souffler sur l'âme à sa sortie du corps pour la disperser et la dissiper, surtout quand
e d'aventure, au lieu d'un temps calme, il y a grosse brise à l'instant de la mort ! » Cébès se mit à rire : « Des poltrons, Socrate ? Soit ; tâche, dit-il, de les réconforter ! Mettons plutôt que ce ne soit pas nous, les poltrons ; mais que, au dedans de nous, il y ait sans doute je ne sais quel enfant à qui ces sortes de choses font peur. Donc cet enfant-là, tâche que, dissuadé par toi, il n'ait pas de la mort la même crainte que de Croquemitaine ! — Mais alors, ce qu'il lui faut, dit Socrate, c'est une incantation de chaque jour [1], jusqu'à temps que cette incantation l'ait tout à fait débarrassé ! — D'où tirerons-nous donc, Socrate, contre ces sortes de frayeurs un enchanteur

cherche ; cf. 60 c, 61 d, 62 d-63 a, 69 e sqq., 72 e, 77 c, 86 e sqq., 95 e.

1. Cette magie ne doit pas être prise plus au sérieux que celle du *Charmide* 156 cd, du *Théétète* 119 d (ici 81 b *s. in.*, 114 d). La suite

καὶ εἰς ἀνθρώπειον σῶμα ἀφικέσθαι, ἐπειδὰν δὲ ἀφίκηται
καὶ ἀπαλλάττηται τούτου, τότε καὶ αὐτὴν τελευτᾶν καὶ
διαφθείρεσθαι ; — Εὖ λέγεις, ἔφη, ὦ Σιμμία, ὁ Κέβης. c
Φαίνεται γὰρ ὥσπερ ἥμισυ ἀποδεδεῖχθαι οὗ δεῖ, ὅτι πρὶν
γενέσθαι ἡμᾶς ἦν ἡμῶν ἡ ψυχή· δεῖ δὲ προσαποδεῖξαι
ὅτι, καὶ ἐπειδὰν ἀποθάνωμεν, οὐδὲν ἧττον ἔσται ἢ πρὶν
γενέσθαι, εἰ μέλλει τέλος ἡ ἀπόδειξις ἕξειν.

— Ἀποδέδεικται μέν, ἔφη, ὦ Σιμμία τε καὶ Κέβης, ὁ
Σωκράτης, καὶ νῦν, εἰ θέλετε συνθεῖναι τοῦτόν τε τὸν λόγον
εἰς ταὐτὸν καὶ ὃν πρὸ τούτου ὡμολογήσαμεν, τὸ γίγνεσθαι
πᾶν τὸ ζῶν ἐκ τοῦ τεθνεῶτος. Εἰ γάρ ἔστι μὲν ἡ ψυχὴ καὶ
πρότερον, ἀνάγκη δὲ αὐτῇ εἰς τὸ ζῆν ἰούσῃ τε καὶ γιγνο- d
μένῃ μηδαμόθεν ἄλλοθεν ἢ ἐκ θανάτου καὶ τοῦ τεθνάναι
γίγνεσθαι, πῶς οὐκ ἀνάγκη αὐτὴν καὶ ἐπειδὰν ἀποθάνῃ
εἶναι, ἐπειδή γε δεῖ αὖθις αὐτὴν γίγνεσθαι ; Ἀποδέδεικται
μὲν οὖν, ὅπερ λέγεται, καὶ νῦν. Ὅμως δέ μοι δοκεῖς, σύ τε
καὶ Σιμμίας, ἡδέως ἂν καὶ τοῦτον διαπραγματεύσασθαι τὸν
λόγον ἔτι μᾶλλον, καὶ δεδιέναι τὸ τῶν παίδων, μὴ ὡς
ἀληθῶς ὁ ἄνεμος αὐτὴν ἐκβαίνουσαν ἐκ τοῦ σώματος δια-
φυσᾷ καὶ διασκεδάννυσιν, ἄλλως τε καὶ ὅταν τύχῃ τις μὴ e
ἐν νηνεμίᾳ ἀλλ' ἐν μεγάλῳ τινὶ πνεύματι ἀποθνῄσκων. » Καὶ
ὁ Κέβης ἐπιγελάσας· « Ὡς δεδιότων, ἔφη, ὦ Σώκρατες,
πειρῶ ἀναπείθειν· μᾶλλον δὲ μὴ ὡς ἡμῶν δεδιότων, ἀλλ'
ἴσως ἔνι τις καὶ ἐν ἡμῖν παῖς, ὅστις τὰ τοιαῦτα φοβεῖται·
τοῦτον οὖν πειρῶ μεταπείθειν μὴ δεδιέναι τὸν θάνατον
ὥσπερ τὰ μορμολύκεια. — Ἀλλὰ χρή, ἔφη ὁ Σωκράτης,
ἐπᾴδειν αὐτῷ ἑκάστης ἡμέρας ἕως ἂν ἐξεπᾴσηται. — Πόθεν

c 3 δεῖ : δεῖν TY || 4 ὅτι : ἔτι εἰ T (εἰ s. u.) WY || 5 ἕξειν : ἔχειν BW || 6 τε : om. W || 9 μὲν : om. TWY || **d** 2 καὶ : τε καὶ ἐκ TY || 3 αὐτὴν : -τῇ B W || 4 γε : om. Y δὲ T exp. T^2 || αὖθις αὐτὴν : αὐτ. αὖθ. B^2 (transp.) W || 5 λέγεται : -γετε Par. 1811 (E) Burnet || **e** 1 ἄλλως τε : μάλιστά T^2W^2 γρ. || 6 πειρῶ μεταπείθειν : -ρώμεθα π. BTY || 8 ἐξεπᾴσηται (Y π eras.) : ἐξαπᾴσητε T sed ε post ξ s. u. T^2 ἐξιάσηται B Y^2 (ι ex ε) γρ. W ἐξιάσητε T^2 (i. m.).

78 accompli, puisque, dit-il, tu es en train, toi, de nous abandonner ? — Cébès, la Grèce est bien grande, répondit Socrate, et il n'y manque sans doute pas d'hommes accomplis ! Et d'autre part, que de nations barbares ! Tous ces hommes, faites sur eux porter votre enquête ; dans la recherche d'un tel enchanteur n'épargnez ni biens ni peines, en vous disant qu'il n'y a rien à quoi vous puissiez, avec plus d'à-propos, dépenser votre bien ! Mais soumettez-vous encore vous-mêmes, il le faut, à une mutuelle recherche ; car peut-être auriez-vous de la peine à trouver des gens qui, plus que vous, soient aptes à remplir cet office ! — Eh bien ! entendu, cela se fera ! dit Cébès. Mais reprenons où nous en étions restés, à
b moins qu'il ne t'en déplaise.

Nouvel argument; les objets des sens et ceux de la pensée.

— Tout au contraire, c'est que j'en suis ravi ! Pourquoi penser en effet qu'il en doive être autrement ? — Ah ! la bonne parole ! s'écria Cébès. — N'est-ce pas, reprit Socrate, une question comme celle-ci que nous avons à nous poser ? Quelle est l'espèce d'être auquel peut bien convenir cet état qui consiste à se dissiper ? A propos de quelle espèce de chose convient-il de redouter cet état et pour quelle espèce d'être ? Après cela n'aurons-nous pas encore à examiner si c'est là ou non le cas de l'âme, et enfin, selon le résultat, à éprouver, au sujet de notre âme à nous, ou la confiance ou la crainte ? — C'est la vérité, dit-il. — N'est-ce donc pas à ce qui a été composé, aussi bien qu'à ce qui de sa nature est
c composé, qu'il convient d'être affecté d'une décomposition qui corresponde précisément à sa composition ? Mais, s'il se trouve qu'il y ait quelque chose qui soit incomposé, n'est-ce pas à cela seul qu'il convient, plus qu'à n'importe quoi d'autre, d'échapper à cet état ? — Oui, dit Cébès, c'est mon avis ; il en est bien ainsi. — Dis-moi, les choses qui toujours sont dans l'identité et toujours se comportent de même façon [1], n'est-il pas hautement vraisemblable que ce sont là précisément les choses incomposées ? Tandis que ce qui

montre en effet que la recherche philosophique en commun, où chacun apporte son effort personnel, est la seule magie efficace.

1. Formule technique qui est expliquée un peu plus loin, 78 e : l'Idée est identique à elle-même, ainsi la Grandeur est *cela même* ;

οὖν, ἔφη, ὦ Σώκρατες, τῶν τοιούτων ἀγαθὸν ἐπῳδὸν ληψό- 78
μεθα, ἐπειδὴ σύ, ἔφη, ἡμᾶς ἀπολείπεις; — Πολλὴ μὲν ἡ Ἑλ-
λάς, ἔφη, ὦ Κέβης, ἐν ᾗ ἔνεισί που ἀγαθοὶ ἄνδρες, πολλὰ
δὲ καὶ τὰ τῶν βαρβάρων γένη, οὓς πάντας χρὴ διερευνᾶσθαι
ζητοῦντας τοιοῦτον ἐπῳδόν, μήτε χρημάτων φειδομένους
μήτε πόνων, ὡς οὐκ ἔστιν εἰς ὅ τι ἂν εὐκαιρότερον ἀνα-
λίσκοιτε χρήματα. Ζητεῖν δὲ χρὴ καὶ αὐτοὺς μετ' ἀλλήλων·
ἴσως γὰρ ἂν οὐδὲ ῥᾳδίως εὕροιτε μᾶλλον ὑμῶν δυναμένους
τοῦτο ποιεῖν. — Ἀλλὰ ταῦτα μὲν δή, ἔφη, ὑπάρξει, ὁ Κέβης.
Ὅθεν δὲ ἀπελίπομεν ἐπανέλθωμεν, εἴ σοι ἡδομένῳ ἐστίν. b

— Ἀλλὰ μὴν ἡδομένῳ γε· πῶς γὰρ οὐ μέλλει; —
Καλῶς, ἔφη, λέγεις. — Οὐκοῦν τοιόνδε τι, ἦ δ' ὃς ὁ
Σωκράτης, δεῖ ἡμᾶς ἀνερέσθαι ἑαυτούς, τῷ ποίῳ τινὶ ἄρα
προσήκει τοῦτο τὸ πάθος πάσχειν, τὸ διασκεδάννυσθαι,
καὶ ὑπὲρ τοῦ ποίου τινὸς δεδιέναι μὴ πάθῃ αὐτὸ καὶ τῷ
ποίῳ τινί· καὶ μετὰ τοῦτο αὖ ἐπισκέψασθαι πότερον ψυχή
ἐστι, καὶ ἐκ τούτων θαρρεῖν ἢ δεδιέναι ὑπὲρ τῆς ἡμε-
τέρας ψυχῆς; — Ἀληθῆ, ἔφη, λέγεις. — Ἆρ' οὖν τῷ μὲν
συντεθέντι τε καὶ συνθέτῳ ὄντι φύσει προσήκει τοῦτο c
πάσχειν, διαιρεθῆναι ταύτῃ ᾗπερ συνετέθη· εἰ δέ τι
τυγχάνει ὂν ἀξύνθετον, τούτῳ μόνῳ προσήκει μὴ πάσχειν
ταῦτα, εἴπερ τῳ ἄλλῳ; — Δοκεῖ μοι, ἔφη, οὕτως ἔχειν, ὁ
Κέβης. — Οὐκοῦν ἅπερ ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἔχει,
ταῦτα μάλιστα εἰκὸς εἶναι τὰ ἀξύνθετα, τὰ δὲ ἄλλοτ'

78 a 1 τῶν τοιούτων : τὸν τοιοῦτον W || ἀγαθὸν T² (em.): -θῶν T || 3 ἔνεισί : εἴσι Clem. || που : πάμπαν id. || 6 ἂν εὐκαιρότερον : ἀναγκαιό. BW γρ. T || 9 ἔφη ὑπάρξει : ὑ. ἔ. B² (transp.) TWY || **b** 1 ἀπελίπομεν : ἀπελείπ. TW || 4 ἀνερέσθαι T² (υ eras.) (et Ol.) : ἀνευρέσθαι T (ut uid.) ἐρέσθαι B || 5 alt. τὸ (et Ol.): τοῦ B || 7 τινί (et Ol. 80, 23 sq. N.) : τινὶ <οὔ> Heindorf || ψυχή : ἡ ψ. B || 8 ἐστι : -τιν edd. || 9 μὲν : om. Stob. || **c** 1 συντεθέντι.., συνθέτῳ (et Stob.) : ξυν. ξυν. BW Ol². συνθέντι Ol. || 2 συνετέθη (et Stob.): ξυν. BW || 3 ἀξύνθετον : ἀσύν. Stob. || 4 ταῦτα B (et Stob.) : exp. B² τὰ αὐτὰ TY || τῳ : τῷ TW || 5 ταὐτὰ : ταῦ. Stob. || 6 ἀξύνθετα : ἀσύν. Stob. || τὰ δὲ : -δ' WY ἃ δὲ Heindorf τὰ δὲ... usque ad ξύνθετα om. Y add. Y² i. m.

jamais n'est dans l'identité et qui tantôt se comporte ainsi et tantôt autrement, c'est cela qui est le composé ? — A mon avis au moins, c'est ainsi. — En route maintenant, dit-il, vers cela même où nous avait menés l'argumentation précédente ! Cette réalité en elle-même, de l'être de laquelle nous
d rendons raison dans nos interrogations comme dans nos réponses, dis-moi, se comporte-t-elle toujours de même façon dans son identité, ou bien tantôt ainsi et tantôt autrement ? L'Égal en soi, le Beau en soi, le réel en soi de chaque chose, ou son être, se peut-il que cela soit susceptible d'un changement quelconque ? Ou plutôt chacun de ces réels, dont la forme est une en soi et par soi, ne se comporte-t-il pas toujours de même façon en son identité, sans admettre, ni jamais, ni nulle part, ni en rien, aucune altération ? — C'est nécessairement de la même façon, dit Cébès, que chacun garde son identité, Socrate. — Et d'autre part, qu'en est-il des multiples exemplaires de beauté, ainsi des hommes, des
e chevaux, des vêtements, ou de n'importe quoi encore du même genre, et qui est ou égal, ou beau, bref désigné par le même nom que chacun des réels en question ? Est-ce qu'ils gardent leur identité ? ou bien, tout au contraire de ce qui a lieu pour les premiers, ne niera-t-on pas qu'ils soient, ni pareils à eux-mêmes et entre eux, ni jamais, à parler franc, aucunement dans l'identité ? — Et de la sorte, dit Cébès, ils ne se comportent jamais non plus de même façon. — Ainsi
79 donc, n'est-ce pas, les uns, tu peux les toucher, les voir, tes autres sens peuvent t'en donner la sensation ; tandis que les autres, qui gardent leur identité, il n'y a absolument pas pour toi d'autre moyen de les appréhender sinon la pensée réfléchie, les choses de ce genre étant bien plutôt invisibles et soustraites à la vision[1] ? — C'est, dit-il, on ne peut plus vrai !

— Admettons donc, veux-tu ? qu'il y a deux espèces de

elle est dans un même *rapport à* telle autre Idée, ainsi la Petitesse. Au contraire une *chose* grande peut devenir petite, ou, étant grande relativement à ceci, être petite relativement à cela. L'identité d'*essence* et de *rapport* est en outre, dans l'Idée, permanente, à l'inverse de ce qui a lieu pour les choses sensibles. Voir l'analyse de 102 a-103 a.

1. C'est ce que Socrate a dit 65 b, e sq.

ἄλλως καὶ μηδέποτε κατὰ ταὐτά, ταῦτα δὲ ξύνθετα ; — Ἔμοιγε δοκεῖ οὕτως. — Ἴωμεν δή, ἔφη, ἐπὶ ταῦτα ἐφ᾽ ἅπερ ἐν τῷ ἔμπροσθεν λόγῳ. Αὐτὴ ἡ οὐσία, ἧς λόγον δίδομεν τοῦ εἶναι καὶ ἐρωτῶντες καὶ ἀποκρινόμενοι, πό- d
τερον ὡσαύτως ἀεὶ ἔχει κατὰ ταὐτά, ἢ ἄλλοτ᾽ ἄλλως ; αὐτὸ τὸ ἴσον, αὐτὸ τὸ καλόν, αὐτὸ ἕκαστον ὃ ἔστι, τὸ ὄν, μή ποτε μεταβολὴν καὶ ἡντινοῦν ἐνδέχεται ; ἢ ἀεὶ αὐτῶν ἕκαστον ὃ ἔστι, μονοειδὲς ὂν αὐτὸ καθ᾽ αὑτό, ὡσαύτως κατὰ ταὐτὰ ἔχει καὶ οὐδέποτε οὐδαμῇ οὐδαμῶς ἀλλοίωσιν οὐδεμίαν ἐνδέχεται ; — Ὡσαύτως, ἔφη, ἀνάγκη, ὁ Κέβης, κατὰ ταὐτὰ ἔχειν, ὦ Σώκρατες. — Τί δὲ τῶν πολλῶν καλῶν, οἷον ἀνθρώπων ἢ ἵππων ἢ ἱματίων ἢ ἄλλων ὡντι- e
νωνοῦν τοιούτων, ἢ ἴσων ἢ καλῶν ἢ πάντων τῶν ἐκείνοις ὁμωνύμων ; Ἆρα κατὰ ταὐτὰ ἔχει, ἢ πᾶν τοὐναντίον ἐκείνοις οὔτε αὐτὰ αὑτοῖς οὔτε ἀλλήλοις οὐδέποτε ὡς ἔπος εἰπεῖν οὐδαμῶς κατὰ ταὐτά ; — Οὕτως αὖ, ἔφη ὁ Κέβης, οὐδέποτε ὡσαύτως ἔχει. — Οὐκοῦν τούτων μὲν κἂν ἅψαιο κἂν ἴδοις κἂν ταῖς ἄλλαις αἰσθήσεσιν αἴσθοιο, 79
τῶν δὲ κατὰ ταὐτὰ ἐχόντων οὐκ ἔστιν ὅτῳ ποτ᾽ ἂν ἄλλῳ ἐπιλάβοιο ἢ τῷ τῆς διανοίας λογισμῷ, ἀλλ᾽ ἔστιν ἀειδῆ τὰ τοιαῦτα καὶ οὐχ ὁρατά ; — Παντάπασιν, ἔφη, ἀληθῆ λέγεις.

— Θῶμεν οὖν βούλει, ἔφη, δύο εἴδη τῶν ὄντων, τὸ μὲν

c 7 ταὐτά : om. Stob. || ταῦτα δὲ : δὲ εἶναι T² (s. u.) δὲ εἶναι τὰ B² (τὰ s. u.) W Stob. τ. εἶ. τὰ Y² (i. m.) || 8 ταῦτα : ταὐτα Heindorf || **d** 1 τοῦ : τὸ Madvig Schanz || 2 κατὰ ταὐτὰ B² : καταυτὰ B κατὰ τὰ αὐτὰ W || ἄλλοτ᾽ : -τε W || 3 ἔστι : -τιν edd. || 8 ταὐτὰ : τὰ αὐτὰ TWY || δὲ W² (s. u.) : δαὶ BTW || **e** 1 καλῶν : secl. Classen || 2 ἢ ante ἴσων Y² (s. u.) : om. TY || ἢ καλῶν : secl. Bnrnet || 3 ταὐτὰ : τὰ αὐτὰ TY || 4 οὔτε : καὶ οὔτε B² (s. u.) W || οὐδέποτε : -πώποτε B² (πω s. u.) W || 5 ταὐτά : τ. ἐστιν B² (s. u.) TWY || αὖ B² (s. u.) : om. B || ἔφη ὁ Κέβης : ἔ. ταῦτα ὁ Κ. TWY ἔ. ὁ Κ. τ. Burnet || 6 οὐδέποτε : -πώποτε B² (i. m.) W || **79 a** 3 ἀειδῆ : αἰδῆ T² (ι ex ει cf. 80 d 4, 83 b 4 || 4 ὁρατά : -ᾶται T² (em.) WY || 6 βούλει (et Eus. Theod. Stob.) : εἰ β. B² (ει s. u.) W.

réalités, l'une visible, l'autre invisible. — Admettons, dit-il. — Et en outre, que celle qui est invisible garde toujours son identité, tandis que la visible ne garde jamais cette identité. — Cela encore, dit-il, admettons-le. — Bien, poursuivons, reprit Socrate : n'est-il pas vrai qu'en nous, justement,
b il y a deux choses dont l'une est corps et l'autre âme ? — Rien d'aussi vrai ! dit-il. — De ces deux espèces, donc, avec laquelle pouvons-nous dire que le corps a le plus de ressemblance et de parenté ? — Voilà au moins, dit il, qui est clair pour tout le monde : c'est avec l'espèce visible. — Qu'est-ce, d'autre part, que l'âme ? Chose visible ou chose invisible ? — Ah ! pas visible, fit-il, au moins pour des hommes, Socrate ! — Pourtant, quand justement nous parlons de ce qui est visible et de ce qui ne l'est pas, c'est eu égard à la nature humaine ? Ou bien as-tu idée que ce soit à l'égard de quelque autre ? — C'est eu égard à la nature de l'homme. — Sur ce, que disons-nous de l'âme ? Qu'elle est chose visible, ou qui ne se voit pas ? — Qui ne se voit pas. — C'est donc qu'elle est une chose invisible[1] ? — Oui. — Donc il y a, pour l'âme, avec l'espèce invisible plus de ressemblance[2] que pour le corps, mais plus, pour ce dernier, avec l'espèce visible ?
c — De toute nécessité, Socrate. — Ne disions-nous pas encore ceci, il y a un peu de temps[3] ? Que l'âme parfois emploie le corps à examiner quelque question par l'entremise de la vue, ou de l'ouïe, ou d'un autre sens ; car c'est le corps qui est l'instrument, quand c'est par l'entremise d'un sens que se fait l'examen. Alors, n'est-ce pas ? l'âme, disions-nous, est traînée par le corps dans la direction de ce qui jamais ne garde son identité ; elle est elle-même errante, troublée, la tête lui tourne comme si elle était ivre : c'est qu'elle est en contact avec des choses de cette sorte. — Hé ! absolument. — Quand par contre, sache-le, elle est en

1. On a distingué l'espèce visible et l'invisible. Mais cette distinction (amenée par 79 a *s. in.*) ne s'exprime pas en grec, comme en français, par une opposition verbale évidente. Aussi, étant admis que l'âme *ne se voit pas*, Socrate juge-t-il utile de marquer par un raisonnement qu'elle appartient en effet à l'espèce *invisible* ; ce que le langage laisserait peut-être oublier.

2. De ressemblance et de parenté, cf. 79 b, d, e début.

3. Renvoi incontestable aux passages indiqués p. 36, n. 1.

ὁρατόν, τὸ δὲ ἀειδές; — Θῶμεν, ἔφη. — Καὶ τὸ μὲν ἀειδὲς ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ἔχον, τὸ δὲ ὁρατὸν μηδέποτε κατὰ ταὐτά; — Καὶ τοῦτο, ἔφη, θῶμεν. — Φέρε δή, ἦ δ' ὅς, ἄλλο τι ἡμῶν αὐτῶν τὸ μὲν σῶμά ἐστι, τὸ δὲ ψυχή; — b
Οὐδὲν ἄλλο, ἔφη. — Ποτέρῳ οὖν ὁμοιότερον τῷ εἴδει φαμὲν ἂν εἶναι καὶ ξυγγενέστερον τὸ σῶμα; — Παντί, ἔφη, τοῦτό γε δῆλον ὅτι τῷ ὁρατῷ. — Τί δὲ ἡ ψυχή; ὁρατὸν ἢ ἀειδές; — Οὐχ ὑπ' ἀνθρώπων γε, ὦ Σώκρατες, ἔφη. — Ἀλλὰ μὴν ἡμεῖς γε τὰ ὁρατὰ καὶ τὰ μὴ τῇ τῶν ἀνθρώπων φύσει λέγομεν· ἢ ἄλλῃ τινὶ οἴει; — Τῇ τῶν ἀνθρώπων. — Τί οὖν περὶ ψυχῆς λέγομεν; ὁρατὸν ἢ ἀόρατον εἶναι; — Οὐχ ὁρατόν. — Ἀειδὲς ἄρα; — Ναί. — Ὁμοιότερον ἄρα ψυχὴ σώματός ἐστι τῷ ἀειδεῖ, τὸ δὲ τῷ ὁρατῷ. — Πᾶσα ἀνάγκη, ὦ Σώκρατες. — Οὐκοῦν καὶ τόδε c
πάλαι ἐλέγομεν, ὅτι ἡ ψυχή, ὅταν μὲν τῷ σώματι προσχρῆται εἰς τὸ σκοπεῖν τι, ἢ διὰ τοῦ ὁρᾶν ἢ διὰ τοῦ ἀκούειν ἢ δι' ἄλλης τινὸς αἰσθήσεως (τοῦτο γάρ ἐστι τὸ διὰ τοῦ σώματος, τὸ δι' αἰσθήσεως σκοπεῖν τι), τότε μὲν ἕλκεται ὑπὸ τοῦ σώματος εἰς τὰ οὐδέποτε κατὰ ταὐτὰ ἔχοντα, καὶ αὐτὴ πλανᾶται καὶ ταράττεται καὶ εἰλιγγιᾷ ὥσπερ μεθύουσα, ἅτε τοιούτων ἐφαπτομένη; — Πάνυ γε.

a 7 et 8 ἀειδές (et ubiq. Iambl. Eus. Theod. Stob.): ἀι. T² || 8 ταὐτα: τὰ αὐτὰ TY || 9 τοῦτο: ταῦτα Eus. Theod. || **b** 1 αὐτῶν (et iidem): αὐτ. ἢ B² (i. m.) T² (ἢ s. u.) Stob. || 2 ποτέρῳ (et Eus. Stob.): -ον Theod. || 3 φαμὲν (et Theod. Stob.): φαῖ. BW Eus. Ol. || ἂν: om. Theod. || 4 δὲ (et Eus. Theod. Stob.): δ' W δαὶ B || ἡ: om. Theod. || 5 ἀειδές: ἀι. T || 6 ἔφη (et Eus. Theod.): ante ὦ Σ. Stob. || μὴν (et Eus. Theod. Stob.): om. B || 7 λέγομεν: ἐλέγ. TWY Eus. Theod. Stob. || οἴει: -ῃ Stob. || 8 λέγομεν (et Eus. Theod. Stob.): ἐλέγ. WY add. ἐ ut uid. B²T² || ὁρατὸν ἢ ἀόρατον εἶναι (et Eus. Theod. Stob.ⁿ): ὁ. εἶν. T ὁ. οὖν Y || 9 ἀειδὲς: ἀι. T || 10 ἄρα (et Eus. Theod.): ἆρα Stob. || ἐστι: -τιν T || ἀειδεῖ: ἀι. T Ars. || τὸ δὲ: τ. δ. σῶμα Theod. || **c** 2 ἐλέγομεν (et Eusⁿ. Stob. Ol.): λέγ. Theod. || 3 προσχρῆται: χρῇ. Eus. || 5 τὸ δι' αἰσθήσεως B² (σ s. u.) (et Stob.): τὸ δι' -σεων B om. Eus. || τότε B² (τε s. u.) (et Eus.): τὸ B Stob. ὅτε W || 6 τὰ: ταῦτα τὰ Eus. || ταὐτὰ: τὰ αὐ. Ol. || 7 αὐτὴ (et Eus.): αὕτη Stob.

d elle-même et par elle-même dans cet examen, c'est là-bas qu'elle s'élance, dans la direction de ce qui est pur, qui possède toujours l'existence, qui ne meurt point, qui se comporte toujours de même façon ; en raison de sa parenté avec lui, c'est toujours auprès de lui qu'elle vient prendre la place à laquelle lui donne droit toute réalisation de son existence en elle-même et par elle-même ; de ce coup elle s'arrête d'errer et, au voisinage des objets dont il s'agit, elle conserve elle aussi toujours son identité et sa même façon d'être : c'est qu'elle est en contact avec des choses de cette sorte[1]. Or cet état de l'âme, n'est-ce pas ce que nous avons appelé pensée ? — Voilà, Socrate, fit-il, qui est tout à fait bien dit et vrai ! — Quelle est donc, une fois encore, celle de nos deux espèces avec laquelle, à ton avis, d'après nos arguments
e passés comme d'après ceux d'à présent, l'âme a le plus de ressemblance et de parenté ? — Il n'y a personne, à mon avis, Socrate, répliqua-t-il, qui puisse ne pas concéder, en suivant cette voie et si dure eût-on la tête, que en tout et pour tout l'âme a plus de ressemblance avec ce qui se comporte toujours de même façon, qu'avec ce qui ne le fait pas. — Et le corps de son côté ? — Avec la seconde espèce.

— Voici maintenant un autre point de vue. Lorsque sont
80 ensemble âme et corps, à ce dernier la nature assigne servitude et obéissance ; à la première, commandement et maîtrise[2]. Sous ce nouveau rapport, des deux quel est, à ton sens, celui qui ressemble à ce qui est divin et celui qui ressemble à ce qui est mortel ? Mais peut-être n'est-ce pas ton avis que ce qui est divin soit, de sa nature, fait pour commander et pour diriger, ce qui est mortel, au contraire, pour obéir et pour être esclave ? — C'est bien mon avis. — Auquel donc des deux l'âme ressemble-t-elle ? — Rien de plus clair, Socrate ! Pour l'âme, c'est au divin ; pour le corps, c'est au mortel.

— Examine en conséquence, Cébès, dit-il, si tout ce qui

1. Comparer *Rep.* VI, 485 b, 500 bc, et surtout *Théét.* 174 a-176 a : la vie spirituelle imite l'ordre éternel ; l'autre est dominée par la nécessité matérielle, par ce que le *Timée* (48 a ; cf. 43) nomme justement la cause *errante*, opposée à la causalité du Bien (cf. ici 81 a).

2. L'âme est maîtresse parce que Dieu l'a voulue et l'a faite antérieure au corps, *Timée* 34 c, *Lois* X, 893 a, 896 bc.

— Ὅταν δέ γε αὐτὴ καθ' αὑτὴν σκοπῇ, ἐκεῖσε οἴχεται εἰς d
τὸ καθαρόν τε καὶ ἀεὶ ὂν καὶ ἀθάνατον καὶ ὡσαύτως ἔχον,
καί, ὡς συγγενὴς οὖσα αὐτοῦ, ἀεὶ μετ' ἐκείνου τε γίγνεται
ὅτανπερ αὐτὴ καθ' αὑτὴν γένηται καὶ ἐξῇ αὐτῇ, καὶ
πέπαυταί τε τοῦ πλάνου καὶ περὶ ἐκεῖνα ἀεὶ κατὰ
ταὐτὰ ὡσαύτως ἔχει, ἅτε τοιούτων ἐφαπτομένη· καὶ τοῦτο
αὐτῆς τὸ πάθημα φρόνησις κέκληται ; — Παντάπασιν,
ἔφη, καλῶς καὶ ἀληθῆ λέγεις, ὦ Σώκρατες. — Ποτέρῳ οὖν
αὖ σοι δοκεῖ τῷ εἴδει, καὶ ἐκ τῶν πρόσθεν καὶ ἐκ τῶν νῦν e
λεγομένων, ψυχὴ ὁμοιότερον εἶναι καὶ ξυγγενέστερον ; —
Πᾶς ἄν μοι δοκεῖ, ἦ δ' ὅς, ξυγχωρῆσαι, ὦ Σώκρατες, ἐκ
ταύτης τῆς μεθόδου, καὶ ὁ δυσμαθέστατος, ὅτι, ὅλῳ καὶ
παντί, ὁμοιότερόν ἐστι ψυχὴ τῷ ἀεὶ ὡσαύτως ἔχοντι μᾶλλον
ἢ τῷ μή. — Τί δὲ τὸ σῶμα ; — Τῷ ἑτέρῳ.

— Ὅρα δὴ καὶ τῇδε ὅτι, ἐπειδὰν ἐν τῷ αὐτῷ ὦσι ψυχὴ
καὶ σῶμα, τῷ μὲν δουλεύειν καὶ ἄρχεσθαι ἡ φύσις 80
προστάττει, τῇ δὲ ἄρχειν καὶ δεσπόζειν· καὶ κατὰ ταῦτα
αὖ πότερόν σοι δοκεῖ ὅμοιον τῷ θείῳ εἶναι καὶ πότερον τῷ
θνητῷ ; Ἢ οὐ δοκεῖ σοι τὸ μὲν θεῖον οἷον ἄρχειν τε καὶ
ἡγεμονεύειν πεφυκέναι, τὸ δὲ θνητὸν ἄρχεσθαί τε καὶ
δουλεύειν ; — Ἔμοιγε. — Ποτέρῳ οὖν ἡ ψυχὴ ἔοικεν ; —
Δῆλα δή, ὦ Σώκρατες, ὅτι ἡ μὲν ψυχὴ τῷ θείῳ, τὸ δὲ
σῶμα τῷ θνητῷ.

— Σκόπει δή, ἔφη, ὦ Κέβης, εἰ ἐκ πάντων τῶν εἰρη-

d 1 γε : om. Eus. || 3 ὡς (et Eus.) : om. Stob. || τε (et Eus.) : om. Stob. || 4 γένηται (et Eus. Stob.) : γίγν. W || 5 τε (et Eus. Stob.): γε T^2 (s. u.) W || 6 ταὐτὰ : τ. καὶ Eus. || 8 ἀληθῆ (et Eus. Stob.) : -ῶς B^2 (ῶς s. u.) W || **e** 1 πρόσθεν B^2 (ἔμ. exp.) (et Eus. Stob.): ἔμπρ. B || 2 ξυγγενέστερον (et Eus. Stob.) : συγγ. Y (σ exp. Y^2) || 3 μοι : ἔμοιγε B^2 (em. s. u.) TWY Eus. Stob. || ξυγχωρῆσαι (et Eus.) : συγχ. Stob. || 6 δὲ (et Eus. Stob.) : δαὶ BW^2 (αι s. u.) || 7 δὴ (et Eus. Ol.): δὲ W Stob. || ὦσι : -σιν T || **80 a** 2 τῇ T^2 (em.) : τῷ T || κατὰ ταῦτα (et Eus. Stob.) : κ. ταὐτὰ B^2 (τα s. u.) καταυτὰ B || 3 καὶ (et Eus.) : ἢ Stob. || 6 ἔμοιγε (et Eus.) : ἔοικε Stob. || ἔοικεν : -κε Y.

a été dit mène bien aux résultats que voici[1] : ce qui est divin,
b immortel, intelligible, ce dont la forme est une[2], ce qui est indissoluble et possède toujours en même façon son identité à soi-même, voilà à quoi l'âme ressemble le plus ; au contraire, ce qui est humain, mortel, non intelligible, ce dont la forme est multiple et qui est sujet à se dissoudre, ce qui jamais ne demeure identique à soi-même, voilà en revanche à quoi le corps ressemble le plus. A cela sommes-nous en état, mon cher Cébès, d'opposer une autre conception, et par là de prouver qu'il n'en est point ainsi ? — Nous en sommes hors d'état.

— Que s'ensuit-il ? Du moment qu'il en est ainsi, n'est-ce pas une prompte dissolution qui convient au corps, et à l'âme, par contre, une absolue indissolubilité ou bien quelque état qui en approche[3] ? — Et comment non, en
c effet ! — Là-dessus, tu fais cette réflexion : après la mort de l'homme, ce qu'il y a en lui de visible, son corps, ce qui a place en outre dans quelque chose qui se voit, autrement dit ce qu'on appelle un cadavre, voilà à quoi il convient de se dissoudre, de se désagréger, de se perdre en fumée, et à quoi pourtant rien de tout cela n'arrive immédiatement. Bien au contraire, il résiste pendant un temps raisonnablement long ; pour un corps qui est, à l'heure du trépas, plein de grâce et dans tout l'éclat de sa fleur, cette durée est déjà très grande ; et c'est un fait que, s'il est décharné et comme momifié à l'image des momies d'Égypte[4], sa conservation est presque intégrale pendant un temps, autant dire, incalculable. Il y a
d du reste, même dans un corps en putréfaction, des parties qui, comme les os, les tendons, tout ce qui est du même genre, sont néanmoins, à bien dire, immortelles. N'est-ce pas la vérité ? — Oui. — L'âme de son côté, alors, ce qui

1. L'accord avec l'interlocuteur sur les *conséquences* de la thèse est la condition du progrès dialectique ; cf. 101 de et p. 12, n. 2.

2. Elle est ce qu'elle est et rien que cela, sans aucune diversité interne : « une en soi et par soi » (78 d ; cf. 83 e).

3. Car l'âme, qui n'est que *semblable à* l'Idée, n'en a pas l'absolue simplicité. Est-elle en soi un composé (cf. *Rep.* X, 612 a) ? Ainsi la concevra le *Timée* afin de lier le sensible aux Idées ; mais ce composé, seul un « méchant » voudrait le dissoudre (41 ab).

4. Platon aime à parler des choses de l'Égypte (*Phèdre* 274 c sqq., *Timée* 21 c sqq., *et al.*).

μένων τάδε ἡμῖν ξυμβαίνει, τῷ μὲν θείῳ καὶ ἀθανάτῳ καὶ
νοητῷ καὶ μονοειδεῖ καὶ ἀδιαλύτῳ καὶ ἀεὶ ὡσαύτως κατὰ b
ταὐτὰ ἔχοντι ἑαυτῷ ὁμοιότατον εἶναι ψυχή, τῷ δὲ ἀνθρω-
πίνῳ καὶ θνητῷ καὶ ἀνοήτῳ καὶ πολυειδεῖ καὶ διαλυτῷ καὶ
μηδέποτε κατὰ ταὐτὰ ἔχοντι ἑαυτῷ ὁμοιότατον αὖ εἶναι
σῶμα. Ἔχομέν τι παρὰ ταῦτα ἄλλο λέγειν, ὦ φίλε Κέβης,
ᾗ οὐχ οὕτως ἔχει ; — Οὐκ ἔχομεν.

— Τί οὖν ; τούτων οὕτως ἐχόντων, ἆρ' οὐχὶ σώματι μὲν
ταχὺ διαλύεσθαι προσήκει, ψυχῇ δὲ αὖ τὸ παράπαν ἀδια-
λύτῳ εἶναι ἢ ἐγγύς τι τούτου ; — Πῶς γὰρ οὔ ; — Ἐννοεῖς
οὖν, ἔφη, ἐπειδὰν ἀποθάνῃ ὁ ἄνθρωπος, τὸ μὲν ὁρατὸν c
αὐτοῦ, τὸ σῶμα, καὶ ἐν ὁρατῷ κείμενον, ὃ δὴ νεκρὸν
καλοῦμεν, ᾧ προσήκει διαλύεσθαι καὶ διαπίπτειν καὶ δια-
πνεῖσθαι, οὐκ εὐθὺς τούτων οὐδὲν πέπονθεν, ἀλλ' ἐπιεικῶς
συχνὸν ἐπιμένει χρόνον· ἐὰν μέν τις καὶ χαριέντως ἔχων
τὸ σῶμα τελευτήσῃ καὶ ἐν τοιαύτῃ ὥρᾳ, καὶ πάνυ μάλα·
συμπεσὸν γὰρ τὸ σῶμα καὶ ταριχευθέν, ὥσπερ οἱ ἐν
Αἰγύπτῳ ταριχευθέντες, ὀλίγου ὅλον μένει ἀμήχανον ὅσον
χρόνον· ἔνια δὲ μέρη τοῦ σώματος, καὶ ἂν σαπῇ, ὀστᾶ τε d
καὶ νεῦρα καὶ τὰ τοιαῦτα πάντα, ὅμως ὡς ἔπος εἰπεῖν
ἀθάνατά ἐστιν· ἢ οὔ ; — Ναί. — Ἡ δὲ ψυχὴ ἄρα, τὸ

b 1 καὶ ἀεὶ (et Eus.) : ἀεὶ Stob. || κατὰ (et Eus. Stob.) : καὶ κ. TY || 2 ὁμοιότατον W² (-τα s. u.) (et Eus.): ὅμοιον W ὁμοιότερον Stob. || ψυχή : -ήν Eus. || δὲ : δ' TY || 3 ἀνοήτῳ καὶ πολυειδεῖ (et Eus. Stob.) : π. κ. ἀ. B || διαλυτῷ : εὐδια. W || 4 ταὐτὰ : τὰ αὐ. TY || 5 σῶμα : τὸ σ. Eus. || ἄλλο λέγειν : λ. ἄ. Stob. || 6 ᾗ Schanz : ᾗ B ἣ T² (i. m.) W ὡς TY Eus. Stob. ἢ ὡς B² (i. m.) || 7 τούτων οὕτως ἐχόντων : οὕ. ἐ. τ. Stob. || οὐχὶ : οὐ Eus. || 8 αὖ τὸ (et Eus.) : αὐτὸ Stob. || παράπαν : π. ἢ Theod. || 9 ἐννοεῖς : συνν. Eus. || **c** 1 ἐπειδὰν : ὅτι ἐπ. B² (s. u.) TWY Eus. Stob. || ἀποθάνῃ B² (ῃ s. u.) (et Eus. Stob.): -νοι B || 2 τὸ (et Eus.) : om. TY Stob. || 3 ᾧ : ὃ Stob. || καὶ διαπνεῖσθαι B² (i. m.) (et Eus. Stob. ; cf. Ar. *De an.* I 5 411 b 9) : om. B || 5 μὲν (et Eus.) : γὰρ Stob. || καὶ χαριέντως : κεχα. Stob. || 6 μάλα (et Eus. Stob.) : -λιστα Y || 7 συμπεσὸν (et Eus. Stob.) : ξυμπ. B || **d** 1 ἂν : ἐὰν TWY Eus. Stob. || 2 ὅμως : ὁμοίως Eus. Stob. || 3 ἄρα (et Eus. Stob.) : αρα B.

est invisible et qui s'en va ailleurs, vers un lieu qui lui est assorti, lieu noble, lieu pur, lieu invisible, vers le pays d'Hadès pour l'appeler de son vrai nom, près du Dieu bon et sage [1], là où tout à l'heure, plaise à Dieu, mon âme aussi devra se rendre ; c'est cette âme, dis-je, dont tels sont en nous les caractères et la constitution naturelle, c'est elle qui, aussitôt séparée du corps, s'est, à ce que prétend le commun des hommes, dispersée et anéantie ! Il s'en faut de beaucoup, mon
e cher Cébès, mon cher Simmias ; beaucoup plutôt, au contraire, voici ce qui en est.

Diversité dans la destinée des âmes.

« Supposons qu'elle soit pure, l'âme qui se sépare de son corps : de lui elle n'entraîne rien avec elle, pour cette raison que, loin d'avoir avec lui dans la vie aucun commerce volontaire, elle est parvenue, en le fuyant, à se ramasser en elle-même sur elle-même, pour cette raison encore que c'est à cela qu'elle s'exerce toujours. Ce qui équivaut exactement à dire qu'elle se mêle, au sens droit, de philosophie et qu'en réalité elle s'exerce à mourir sans y faire
81 de difficulté. Peut-on dire d'une telle conduite que ce n'est pas un exercice de la mort [2] ? — Hé ! c'est tout à fait cela. — Or donc, si tel est son état, c'est vers ce qui lui ressemble qu'elle s'en va, vers ce qui est invisible, vers ce qui est et divin et immortel et sage, c'est vers le lieu où son arrivée réalise pour elle le bonheur, où errement, déraison, terreurs, sauvages amours, tous les autres maux de la condition humaine, cessent de lui être attachés, et, comme on dit de ceux qui ont reçu l'initiation, c'est véritablement dans la compagnie des Dieux qu'elle passe le reste de son temps [3] ! Est-ce ce langage, Cébès, que nous devrons tenir, ou bien un autre ? — Celui-là même, par Zeus ! dit Cébès. — On peut

1. Bien que, dans le *Cratyle* 404 b, Platon écarte l'étymologie *Hadès-aïdès* (l'invisible), il l'utilise ici (cf. 81 a, c fin et *Gorg.* 493 b) pour rapprocher la valeur spirituelle qu'il vient d'attribuer à l'Invisible de cette pure sagesse dont on dotait les divinités *chtoniennes* ou infernales (*Crat.* 404 a), auprès desquelles l'âme purifiée trouve asile : le *Glorieux*, le *Bon Conseiller* (Euclès, Eubouleus), disent les Tablettes orphiques (cf. la n. 3 et p. 25, n. 1 fin).

2. Voir plus haut 67 de.

3. Ainsi parlait sans doute cette sorte de poème d'initiation et de

ἀειδές, τὸ εἰς τοιοῦτον τόπον ἕτερον οἰχόμενον γενναῖον
καὶ καθαρὸν καὶ ἀειδῆ, εἰς Ἅιδου ὡς ἀληθῶς, παρὰ τὸν
ἀγαθὸν καὶ φρόνιμον θεόν, οἷ, ἂν θεὸς ἐθέλῃ, αὐτίκα καὶ
τῇ ἐμῇ ψυχῇ ἰτέον, αὕτη δὲ δὴ ἡμῖν ἡ τοιαύτη καὶ οὕτω
πεφυκυῖα ἀπαλλαττομένη τοῦ σώματος εὐθὺς διαπεφύσηται
καὶ ἀπόλωλεν, ὥς φασιν οἱ πολλοὶ ἄνθρωποι; Πολλοῦ γε
δεῖ, ὦ φίλε Κέβης τε καὶ Σιμμία, ἀλλὰ πολλῷ μᾶλλον ὧδε e
ἔχει.

« Ἐὰν μὲν καθαρὰ ἀπαλλάττηται, μηδὲν τοῦ σώματος
συνεφέλκουσα, ἅτε οὐδὲν κοινωνοῦσα αὐτῷ ἐν τῷ βίῳ
ἑκοῦσα εἶναι, ἀλλὰ φεύγουσα αὐτὸ καὶ συνηθροισμένη
αὐτὴ εἰς ἑαυτήν, ἅτε μελετῶσα ἀεὶ τοῦτο, τὸ δὲ οὐδὲν
ἄλλο ἐστὶν ἢ ὀρθῶς φιλοσοφοῦσα καὶ τῷ ὄντι τεθνάναι
μελετῶσα ῥᾳδίως· ἢ οὐ τοῦτ᾽ ἂν εἴη μελέτη θανάτου; — 81
Παντάπασί γε. — Οὐκοῦν οὕτω μὲν ἔχουσα εἰς τὸ ὅμοιον
αὐτῇ τὸ ἀειδὲς ἀπέρχεται, τὸ θεῖόν τε καὶ ἀθάνατον καὶ
φρόνιμον, οἷ ἀφικομένῃ ὑπάρχει αὐτῇ εὐδαίμονι εἶναι,
πλάνης καὶ ἀνοίας καὶ φόβων καὶ ἀγρίων ἐρώτων καὶ τῶν
ἄλλων κακῶν τῶν ἀνθρωπείων ἀπηλλαγμένῃ, ὥσπερ δὲ
λέγεται κατὰ τῶν μεμυημένων, ὡς ἀληθῶς τὸν λοιπὸν
χρόνον μετὰ θεῶν διάγουσα· οὕτω, φῶμεν, ὦ Κέβης, ἢ
ἄλλως; — Οὕτω, νὴ Δία, ἔφη ὁ Κέβης. — Ἐὰν δέ γε

d 4 ἀειδές T² (ει s. u.): ἀι.. T || τοιοῦτον (et Eus.): τὸ τ. Stob || τόπον ἕτερον : ἕτ. τ. Ars. || γενναῖον: τὸν (ut uid.) γ. id. || 5 ἀειδῆ: ἀι. T Ars. || 6 ἀγαθὸν καὶ φρόνιμον θεόν: ἀ. θ. <καὶ φρόνιμο>ν Ars. || ἐθέλῃ (et Eus. Theod. Stob.): θέλει Ars. θέλῃ Burnet || καὶ: om. Ars. (ut uid.) || 7 δὴ: om. Eus. Theod. Stob. || **e** 4 συνεφέλκουσα (et Eus. Stob.): ξυν. B || οὐδὲν: οὐθὲν Ars. || 6 αὐτὴ εἰς ἑαυτήν [uel αὐ.] B² (et Eus. Stob.): om. B, unde 5 καὶ συνηθρ. secl. Schanz || τοῦτο (et Eus. Stob.): τὸ Ars. || **81 a** 1 ῥᾳδίως (et Ars. Eus. Stob.): secl. Hirschig || 3 ἀειδὲς: ἀι T. Ars. θεῖον Y || 4 αὐτῇ: om. Ars. (ut uid.) || 5 ἀνοίας: ἀγνο. Procl. *in Tim.* || 6 ἀνθρωπείων T² (em.) (et Eus. Stob.): -πίων T -ίνων Ars. || 7 κατὰ (et Eus. Stob.): καὶ τὰ Y || ὡς: om. Ars. (ut uid.) || τὸν λοιπὸν χρόνον: τὸ λ. Stob. || 8 θεῶν B² (τῶν exp. ?) (et Ars. Eus. Stob.): τῶν θ. B || 9 Δία (et Eus.): Δι᾽ TWY Stob.

b bien, je pense, supposer par contre que l'âme soit souillée, et non pas purifiée, quand elle se sépare du corps : c'est du corps en effet qu'elle partageait toujours l'existence, lui qu'elle soignait et aimait ; il l'avait si bien ensorcelée par ses désirs et ses joies qu'elle ne tenait rien d'autre pour vrai que ce qui a figure de corps, que ce qui peut se toucher et se voir, se boire, se manger et servir à l'amour ; tandis que ce qui pour nos regards est ténébreux et invisible, intelligible par contre et saisissable par la philosophie, c'est cela qu'elle s'est accoutumée à haïr, à envisager en tremblant et à fuir ! Si tel est son état, crois-tu que cette âme doive, en se sépa-
c rant du corps, être en elle-même, par elle-même et sans mélange ? — Non, pas le moins du monde[1] ! dit-il. — Tu la crois bien plutôt tout entrecoupée, je pense, d'une corporéité que sa familiarité avec ce corps dont elle partage l'existence lui a rendue intime et naturelle, parce qu'elle n'a jamais cessé de vivre en communauté avec lui et qu'elle a multiplié les occasions de s'y exercer[2] ? — Hé! absolument. — Oui, mais cela pèse, mon cher, il n'en faut pas douter : c'est lourd, terreux, visible ! Puisque c'est là justement le contenu d'une telle âme, elle en est alourdie[3] et attirée, retenue du côté du lieu visible, par la peur qu'elle a de celui qui
d est invisible et qu'on nomme le pays d'Hadès ; elle se vautre parmi les monuments funéraires et les sépultures, à l'entour

Livre des Morts dont les Tablettes d'or, italiotes ou crétoises, nous ont conservé des débris. Aux termes des épreuves infernales qui doivent enfin l'arracher au cercle des générations, l'âme recouvre sa nature divine; elle est sauvée et doit vivre alors dans la société des Héros (comparer avec le dernier membre de phrase le v. 11 de *CIG*, XI, 638 Kaibel [*Vors.* 66, B 17]). Voir H. Alline, *Le paradis orphique*, etc. dans *Xénia* (Athènes, 1912), p. 94 sqq. et ici p. 17, n. 2 et p. 25, n. 1.

1. L'âme qui n'a pas réussi à se laver de ses souillures reste liée au corps, et c'est ce qui l'empêche de sortir du cercle des générations. Il n'y a pas lieu, à ce propos, de rappeler (avec Archer Hind) la polémique du *Théétète* 155 e et du *Sophiste* 246 a contre la doctrine, purement spéculative, de ces « Fils de la Terre », pour qui *être* et *être corps* sont une seule et même chose. Que le *Théétète* les appelle « non initiés », c'est une analogie tout extérieure.

2. Autrement, elle se concentre et se recueille (70 a, 80 e, 83 a).

3. Même image, différemment amenée, dans *Phèdre* 248 c fin. Il

οἶμαι μεμιασμένη καὶ ἀκάθαρτος τοῦ σώματος ἀπαλλάτ- b
τηται, ἅτε τῷ σώματι ἀεὶ ξυνοῦσα καὶ τοῦτο θεραπεύουσα
καὶ ἐρῶσα, καί γεγοητευμένη ὑπ᾽ αὐτοῦ ὑπό τε τῶν
ἐπιθυμιῶν καὶ ἡδονῶν, ὥστε μηδὲν ἄλλο δοκεῖν εἶναι ἀληθὲς
ἀλλ᾽ ἢ τὸ σωματοειδές, οὗ τις ἂν ἅψαιτο καὶ ἴδοι καὶ πίοι
καὶ φάγοι καὶ πρὸς τὰ ἀφροδίσια χρήσαιτο, τὸ δὲ τοῖς
ὄμμασι σκοτῶδες καὶ ἀειδές, νοητὸν δὲ καὶ φιλοσοφίᾳ
αἱρετόν, τοῦτο δὲ εἰθισμένη μισεῖν τε καὶ τρέμειν καὶ
φεύγειν, οὕτω δὴ ἔχουσαν οἴει ψυχὴν αὐτὴν καθ᾽ αὑτὴν
εἰλικρινῆ ἀπαλλάξεσθαι; — Οὐδ᾽ ὁπωστιοῦν, ἔφη. — c
᾽Αλλὰ διειλημμένην γε οἶμαι ὑπὸ τοῦ σωματοειδοῦς, ὃ αὐτῇ
ἡ ὁμιλία τε καὶ συνουσία τοῦ σώματος, διὰ τὸ ἀεὶ ξυνεῖναι
καὶ διὰ τὴν πολλὴν μελέτην, ἐνεποίησε ξύμφυτον; —
Πάνυ γε. — ᾽Εμβριθὲς δέ γε, ὦ φίλε, τοῦτο οἴεσθαι χρὴ
εἶναι καὶ βαρὺ καὶ γεῶδες καὶ ὁρατόν. Ὃ δὴ καὶ ἔχουσα ἡ
τοιαύτη ψυχὴ βαρύνεταί τε καὶ ἕλκεται πάλιν εἰς τὸν
ὁρατὸν τόπον φόβῳ τοῦ ἀειδοῦς τε καὶ Ἅιδου ὥσπερ
λέγεται, περὶ τὰ μνήματά τε καὶ τοὺς τάφους κυλινδου- d
μένη, περὶ ἃ δὴ καὶ ὤφθη ἄττα ψυχῶν σκιοειδῆ φαν-

b 2 τῷ: om. Eus. || 3 γεγοητευμένη B^2 (ο exp.) T^2 (γε s. u. ο eras.) (et Eus. Stob.): -ομένη B γοητευο. T Ars. || ὑπ᾽ αὐτοῦ: om. Ars. || τε: om. id. || 4 ἐπιθυμιῶν καὶ ἡδονῶν: ἐ. τε καὶ uel κ. τῶν ἡ. Ars. ἡ. κ. ἐ. W || 5 ἀλλ᾽: ἄλλο Ars. || τις ἂν: ἄν τις Ars. Eus. || πίοι καὶ φάγοι (et Eus^n. Stob.): φ. κ. π. W || 7 pr. καὶ: κ. τ<ὸ> Ars. || ἀειδές: ἀι. T || φιλοσοφίᾳ: σοφίᾳ Ars. || 8 τοῦτο δὲ εἰθισμένη: τὸ δὲ -μένον Stob. || 9 καθ᾽ αὑτὴν (et Stob.): καθ᾽ ἑαυτὴν W || **c** 1 ἀπαλλάξεσθαι: -ξασθαι $Stob^n$. || 2 ἀλλὰ B^2 (καὶ exp.) (et Ars. Stob.): ἀ. καὶ B || αὐτῇ: -τὴ Niceph. Greg. p. 381 || 3 ὁμιλία (et Niceph. Greg.): ὁμολογία Stob. || τε: om. W || συνουσία (et Stob.): ξυν. BT^2 (s. u.) WY || 4 ἐνεποίησε: ἣν ἐπ. Stob. ἐποί. Niceph. Greg. || 5 τοῦτο: post δέ γε Ars. || οἴεσθαι: οἴ. γε W || 6 δὴ καὶ (et Stob.): δὴ W || 8 ἀειδοῦς: ἀι. T || **d** 1 κυλινδουμένη: καλ. Orig. Proclus Niceph. Greg. et fort. Method. cf. *De creatis* I 1 || 2 ἄττα (et Stob.): ἅττα TY || ψυχῶν σκιοειδῆ φαντάσματα (et Orig. Proclus Niceph. Greg.): ψ. σκιο. φάσματα Stob. <σκιο. ψυ> χῶν φαν <τασματα> Ars.

desquels, c'est un fait, on a vu des spectres ombreux d'âmes :
images appropriées de celles dont nous parlons, et qui, pour
avoir été libérées, non pas en état de pureté, mais au contraire
de participation au visible, sont par suite elles-mêmes visibles.
— C'est au moins vraisemblable, Socrate.

— Vraisemblable, assurément, Cébès ! Et ce qui certes ne
l'est guère, c'est que ces âmes-là soient celles des bons. Ce
sont au contraire celles des méchants qui sont contraintes
d'errer autour de ces sortes d'objets : elles paient ainsi la
peine de leur façon de vivre antérieure, qui fut mauvaise. Et
e elles errent jusqu'à ce moment où l'envie qu'en a leur aco-
lyte, ce qui a de la corporéité, les fera de nouveau rentrer
dans les liens d'un corps ! Or celui auquel elles se lient est,
comme il est naturel, assorti aux manières d'être dont elles
ont justement, au cours de leur vie, fait leur exercice[1]. —
Quelles sont donc, Socrate, ces manières d'être dont tu
parles ? — Exemple : ceux dont gloutonneries, impudicités,
beuveries ont été l'exercice, ceux qui n'ont pas fait preuve
de retenue, c'est dans des formes d'ânes ou de pareilles
bêtes, que tout naturellement s'enfoncent leurs âmes. Ne
82 le penses-tu pas ? — Parfaitement ! C'est tout naturel en
effet. — Quant à ceux pour qui injustices, tyrannies, rapines
sont ce qui a le plus de prix, ce sera dans des formes de
loups, de faucons, de milans. Ou bien peut-il y avoir, d'après
nous, une autre destination pour de telles âmes ? — Non,
c'est bien ainsi, dit Cébès : la leur, ce seront de telles formes.
— N'est-il pas parfaitement clair, reprit-il, pour chacun des

est naturel que, vivant par le corps, ces âmes redoutent d'aller où un Dieu sage et bon, Hadès, les délivrerait. C'est ainsi que, *nouveau-mort,* l'homme libre tué par un de ses égaux persiste à tourmenter celui-ci de son ressentiment jaloux, *Lois* IX, 865 de.

1. L'âme est individualisée par les mœurs de son corps (cf. 83 d); se purifier de la souillure du corps, c'est se désindividualiser dans la pensée absolue. Ce principe est à la base de l'eschatologie de Platon : une âme logée dans un corps d'homme, mais asservie à des mœurs animales, doit après la mort passer dans le corps animal approprié à son genre de vie. L'idée s'ébauche dans le mythe du *Gorgias* (523 c-e, 524 d). Elle se développe, à peu près comme ici, dans le mythe d'Er au X^e^ livre de la *République,* 618 a, 620 a-d, dans le *Phèdre* 248 c-249 c, dans le *Timée* 41 d-42 d, 76 d, 90 b-e, 91 d-92 c où elle sert de base à une conception transformiste.

τάσματα, οἷα παρέχονται αἱ τοιαῦται ψυχαὶ εἴδωλα, αἱ μὴ καθαρῶς ἀπολυθεῖσαι ἀλλὰ τοῦ ὁρατοῦ μετέχουσαι, διὸ καὶ ὁρῶνται. — Εἰκός γε, ὦ Σώκρατες.

— Εἰκὸς μέντοι, ὦ Κέβης. Καὶ οὔ τί γε τὰς τῶν ἀγαθῶν ταύτας εἶναι, ἀλλὰ τὰς τῶν φαύλων, αἳ περὶ τὰ τοιαῦτα ἀναγκάζονται πλανᾶσθαι, δίκην τίνουσαι τῆς προτέρας τροφῆς κακῆς οὔσης. Καὶ μέχρι γε τούτου πλα-
νῶνται, ἕως ἂν τῇ τοῦ συνεπακολουθοῦντος, τοῦ σωμα- e
τοειδοῦς, ἐπιθυμίᾳ πάλιν ἐνδεθῶσιν εἰς σῶμα. Ἐνδοῦνται δέ, ὥσπερ εἰκός, εἰς τοιαῦτα ἤθη ὁποῖα ἄττ' ἂν καὶ μεμελετηκυῖαι τύχωσιν ἐν τῷ βίῳ. — Τὰ ποῖα δὴ ταῦτα λέγεις, ὦ Σώκρατες; — Οἷον τοὺς μὲν γαστριμαργίας τε καὶ ὕβρεις καὶ φιλοποσίας μεμελετηκότας καὶ μὴ διευλαβουμένους εἰς τὰ τῶν ὄνων γένη καὶ τῶν τοιούτων θηρίων
εἰκὸς ἐνδύεσθαι· ἢ οὐκ οἴει; — Πάνυ μὲν οὖν εἰκὸς 82
λέγεις. — Τοὺς δέ γε ἀδικίας τε καὶ τυραννίδας καὶ ἁρπαγὰς προτετιμηκότας εἰς τὰ τῶν λύκων τε καὶ ἱεράκων καὶ ἰκτίνων γένη· ἢ ποῖ ἂν ἄλλοσέ φαμεν τὰς τοιαύτας ἰέναι; — Ἀμέλει, ἔφη ὁ Κέβης, εἰς τὰ τοιαῦτα. —

d 3 οἷα παρέχονται : ο. περιέ. Stob. ....ωταφ ....ασθενει...... χοντα Ars. (locus desperatus) || 5 εἰκός (et Stob.) : -ότως Ars. || ὦ Σώκρατες : ὦ Σ. ἔφη Ars. || 6 εἰκὸς μέντοι, ὦ Κέβης : neglecta personarum distinctione om. Y εἰκ. μ. γε Stob. || 7 ταύτας (et Stob.) : αὐτὰς Ars. || 8 sq. τῆς... πλανῶνται : om. Stob. || 9 τροφῆς (T ut uid.) : τρυ. B² (υ s. u.) Y || **e** 1 συνεπακολουθοῦντος (et Eus. [post τοῦ σωματοειδ.]) : ξυν. BTW Stob. || 2 ἐνδεθῶσιν : ἐνδυ. Y || 3 τοιαῦτα (et Stob.) : τὰ τ. W Eus. || ὁποῖα (et Eus. Stob.) : ὁποῖ' B || ἂν : om. Stob. Eus[n]. || 4 τῷ : om. Eus. || 5 μὲν : μ. τὰς Eus. || γαστριμαργίας : -μάργους Theod. || 6 φιλοποσίας (et Athen. Eus. Theod. Nic. Greg.) : -τησίας Y -ποτίας Stob. || διευλαβουμένους (et Athen. Eus. Stob.) : -βημένους B² (η s. u.) T (η exp.) || 7 τοιούτων : om. Eus. || **82 a** 2 γε (et Eus. Stob.) : om. W Theod. (sed paullum antea γε, non μὲν οὖν, post πάνυ) || 3 ἁρπαγὰς : ἔρεις πάσας Stob. || τε (et Theod. Stob.) : om. W Eus[n]. || 4 φαμεν (et Stob.) : φαῖμεν Eus. Theod. || 5 ἰέναι B² (ἰέ s. u.) (et Eus. Stob.) : εἶναι BW Theod[n]. || ἀμέλει : τοιγαροῦν W² interpretam. i. m.

autres cas, que la destination des âmes correspondra aux similitudes que comportent leurs pratiques ? — C'est bien clair, dit-il ; comment n'en serait-il pas ainsi ? — Les plus heureux, n'est-ce pas ? dit Socrate, même dans ce groupe, ceux dont la destination et la place seront les meilleures, ce sont ceux qui se sont appliqués à cette vertu d'espèce sociale
b et civique, à laquelle on donne ensemble le nom de tempérance et de justice, et qu'engendre, avec l'habitude et l'exercice, une pratique aussi dénuée de philosophie que d'intelligence[1]. — En quel sens, dis-moi, sont-ils les plus heureux ? — C'est que tout naturellement leur migration se fera, d'une manière assortie, vers quelque espèce animale qui soit sociable et policée, abeilles sans doute ou guêpes ou fourmis ; ou encore, s'ils retournent, à la vérité, vers leur même forme humaine, ce sera aussi pour donner naissance à de braves gens. — Naturellement. — Quant à l'espèce divine[2], nul en tout cas, s'il n'a point philosophé, s'il s'en est allé sans être pur totalement, n'a le droit d'y parvenir, mais
c celui-là seulement qui est un ami du savoir !

La fonction de la philosophie.

« Eh bien ! voilà, Simmias mon camarade, et toi, Cébès, les motifs pour lesquels ceux qui, au sens droit du terme, se mêlent de philosopher se tiennent à l'écart de tous les désirs corporels sans exception, gardant une ferme attitude et ne se livrant pas à leur merci. La perte de leur patrimoine, la pauvreté ne leur font pas peur, comme à la foule des amis de la richesse ; pas davantage l'existence sans honneurs et sans gloire que donne l'infortune n'est faite pour les effrayer, comme ceux qui aiment le pouvoir et les honneurs. Et alors, ils se tiennent à l'écart de ces sortes de désirs. — Le contraire, Socrate, leur messiérait en effet ! dit Cébès. — A coup sûr, par Zeus ! reprit-il. Voilà donc pourquoi tous ces gens-

1. Telle est la vertu qui a été analysée 68 b-69 b. La conscience collective en fonde les maximes (*Rep.* VI, 492 a-493 d). Ceux-là même qui l'ont due à une *dispensation divine* (*Ménon* 99 b-100 a) n'en sont pas moins ceux qui, appelés à renaître, se trompent le plus lourdement sur le choix de leur destinée (*Rep.* X, 619 c-e). De même, Aristote distinguera vertus *éthiques* et vertus *dianoétiques*.

2. L'espèce divine constitue, d'après le *Timée* 39 e sq., une des

Οὐκοῦν, ἦ δ' ὅς, δῆλα δὴ καὶ τἆλλα, ᾗ ἂν ἕκαστα ἴοι, κατὰ τὰς αὐτῶν ὁμοιότητας τῆς μελέτης ; — Δῆλον δή, ἔφη· πῶς δ' οὔ ; — Οὐκοῦν εὐδαιμονέστατοι, ἔφη, καὶ τούτων εἰσὶ καὶ εἰς βέλτιστον τόπον ἰόντες οἱ τὴν δημοτικὴν καὶ πολιτικὴν ἀρετὴν ἐπιτετηδευκότες, ἣν δὴ καλοῦσι b
σωφροσύνην τε καὶ δικαιοσύνην, ἐξ ἔθους τε καὶ μελέτης γεγονυῖαν ἄνευ φιλοσοφίας τε καὶ νοῦ ; — Πῇ δὴ οὗτοι εὐδαιμονέστατοι ; — Ὅτι τούτους εἰκός ἐστιν εἰς τοιοῦτον πάλιν ἀφικνεῖσθαι πολιτικὸν καὶ ἥμερον γένος, ἤ που μελιττῶν ἢ σφηκῶν ἢ μυρμήκων, ἢ καὶ εἰς ταὐτόν γε πάλιν τὸ ἀνθρώπινον γένος καὶ γίγνεσθαι ἐξ αὐτῶν ἄνδρας μετρίους. — Εἰκός. — Εἰς δέ γε θεῶν γένος μὴ φιλοσοφήσαντι καὶ παντελῶς καθαρῷ ἀπιόντι οὐ θέμις ἀφικνεῖσθαι ἀλλ' ἢ τῷ φιλομαθεῖ. c

« Ἀλλὰ τούτων ἕνεκα, ὦ ἑταῖρε Σιμμία τε καὶ Κέβης, οἱ ὀρθῶς φιλοσοφοῦντες ἀπέχονται τῶν κατὰ τὸ σῶμα ἐπιθυμιῶν ἁπασῶν καὶ καρτεροῦσι καὶ οὐ παραδιδόασιν αὐταῖς ἑαυτούς, οὔ τι οἰκοφθορίαν τε καὶ πενίαν φοβούμενοι ὥσπερ οἱ πολλοὶ καὶ φιλοχρήματοι, οὐδὲ αὖ ἀτιμίαν τε καὶ ἀδοξίαν μοχθηρίας δεδιότες ὥσπερ οἱ φίλαρχοί τε καὶ φιλότιμοι· ἔπειτα ἀπέχονται αὐτῶν. — Οὐ γὰρ ἂν πρέποι, ἔφη, ὦ Σώκρατες, ὁ Κέβης. — Οὐ μέντοι, μὰ

a 6 οὐκοῦν : οὐκ ἦν Stob. || τἆλλα : τὰ ἄλλα W || ᾗ (et Eus.) : οἷ B[2] (οἷ s. u.) ἢ Stob. || ἕκαστα (et Stob.) : ἑκάστη TY Eus. || ἴοι κατὰ τὰς : ἐοικότα τὰς τῶν Stob. || 8 καὶ τούτων : κ. μακάριοί [Alcin.] *Isag.* 28 || 9 εἰσὶ : -σὶν TY || alt. καὶ (et Eus.) : τε κ. B[2] (τε s. u.) TWY Stob. || **b** 2 τε καὶ (et Eus.) : καὶ Stob. Nic. Greg. || 3 οὗτοι (et Eus.) : om. Stob. || 4 ὅτι B[2] (οὐ exp.) (et Eus. Stob). : ὅτι οὐ B || τούτους : τούτοις Stob. || ἐστιν : om. Ars. || 5 τοιοῦτον : τὸ τ. Stob. || ἀφικνεῖσθαι : -κέσθαι Ars. || καὶ (et Eus. Stob.) : τε καὶ BW || ἥμερον : <ἡμερώ> τερον uel <ἡμέ> τερον Ars. || ἤ που : ἴσως σχεδὸν W (i. m.) || 6 ἢ καὶ W[2] (et Eus. Stob.) : ἢ W καὶ TY || ταὐτόν : αὐτό Eus. || γε : τε Stob. || **c** 1 ἀλλ' : ἄλλῳ B[2] (i. m.) TWY Iambl. Stob || 3 φιλοσοφοῦντες : -όσοφοι TY Ars. Iambl. || ἀπέχονται B[2] (ἀπ add.) (et Ars. Iambl.) : ἔχονται B || 4 ἁπασῶν (et Iambl.) : πασῶν W || καρτεροῦσι : -σιν T || 5 ἑαυτοὺς : αὐ. T || οὔ τι B[2] (em.) : ὅτι B. οὐχὶ Iambl.

d là en bloc, Cébès, l'homme qui a quelque souci de son âme[1] et dont la vie ne se passe pas à façonner son corps, celui-là leur dit adieu. Sa route ne se confond pas avec celle de gens qui ne savent où ils vont; mais estimant, quant à lui, qu'on ne doit pas agir à l'encontre de la philosophie ni de ce qu'elle fait pour nous délier et nous purifier, c'est de ce côté-là qu'il se tourne : il la suit dans la voie qu'elle lui montre. — De quelle façon, Socrate? — Je vais te le dire, répondit-il. C'est, vois-tu, une chose bien connue des amis du savoir, que leur âme, lorsqu'elle a été prise en main par la philosophie,
e était complètement enchaînée dans un corps et collée à lui ; qu'il constituait pour elle une sorte de clôture à travers laquelle force lui était d'envisager les réalités, au lieu de le faire par ses propres moyens et à travers elle-même ; qu'elle était enfin vautrée dans une ignorance absolue. Et le merveilleux de cette clôture, la philosophie s'en est rendu compte, c'est qu'elle est l'œuvre du désir[2], et que celui qui concourt le
83 plus à charger l'enchaîné de ses chaînes, c'est peut-être lui-même ! Ainsi, dis-je, ce que n'ignorent pas les amis du savoir, c'est que, une fois prises en main les âmes dont telle est la condition, la philosophie leur donne avec douceur ses raisons ; elle entreprend de les délier, en leur signalant de quelles illusions regorge une étude qui se fait par le moyen des yeux, de quelles illusions à son tour celle qui se fait par le moyen des oreilles et de nos autres sens ; en leur persuadant encore de s'en dégager, de reculer à s'en servir, à moins de nécessité ; en leur recommandant[3] enfin de s'assembler, de se ramasser au contraire sur elles-mêmes, de ne se fier à rien d'autre qu'à elles-mêmes, quel que soit l'objet, en soi et par

races de vivants. Les autres sont la gent ailée, puis celle qui vit dans les eaux, enfin celle qui vit sur la terre.

1. La même idée, reprise 107 c et 115 b, est exposée dans l'*Apologie* 29 de : à la richesse, à la réputation, aux honneurs on donne tous ses soins, et l'on ne se soucie ni de la pensée, ni de la vérité, ni du salut de l'âme.

2. Cette prison des passions (cf. 81 e, 83 cd, 84 a) où nous nous enfermons *nous-mêmes* ne saurait être l'enclos que nous devons, étant propriété des dieux, ne pas quitter sans leur ordre (62 bc).

3. Toutes les expressions dont se sert ici Platon contribuent à définir le caractère exhortatif de la deuxième partie du *Phédon*. Elle ne vise qu'à produire une conviction, à encourager un espoir, à réa-

Δία, ἦ δ' ὅς. Τοιγάρτοι τούτοις μὲν ἅπασιν, ὦ Κέβης, d
ἐκεῖνοι οἷς τι μέλει τῆς ἑαυτῶν ψυχῆς ἀλλὰ μὴ σώματα
πλάττοντες ζῶσι, χαίρειν εἰπόντες, οὐ κατὰ ταὐτὰ
πορεύονται αὐτοῖς ὡς οὐκ εἰδόσιν ὅπῃ ἔρχονται· αὐτοὶ δὲ
ἡγούμενοι οὐ δεῖν ἐναντία τῇ φιλοσοφίᾳ πράττειν καὶ τῇ
ἐκείνης λύσει τε καὶ καθαρμῷ, ταύτῃ δὴ τρέπονται ἐκείνῃ
ἑπόμενοι ᾗ ἐκείνη ὑφηγεῖται. — Πῶς, ὦ Σώκρατες; —
Ἐγὼ ἐρῶ, ἔφη. Γιγνώσκουσι γάρ, ἦ δ' ὅς, οἱ φιλομαθεῖς
ὅτι, παραλαβοῦσα αὐτῶν τὴν ψυχὴν ἡ φιλοσοφία, ἀτεχνῶς
διαδεδεμένην ἐν τῷ σώματι καὶ προσκεκολλημένην, ἀναγκα- e
ζομένην δὲ ὥσπερ διὰ εἱργμοῦ διὰ τούτου σκοπεῖσθαι τὰ
ὄντα ἀλλὰ μὴ αὐτὴν δι' αὑτῆς, καὶ ἐν πάσῃ ἀμαθίᾳ κυλιν-
δουμένην· καὶ τοῦ εἱργμοῦ τὴν δεινότητα κατιδοῦσα ὅτι δι'
ἐπιθυμίας ἐστίν, ὡς ἂν μάλιστα αὐτὸς ὁ δεδεμένος
ξυλλήπτωρ εἴη τῷ δεδέσθαι· ὅπερ οὖν λέγω, γιγνώσκουσιν 83
οἱ φιλομαθεῖς ὅτι, οὕτω παραλαβοῦσα ἡ φιλοσοφία ἔχουσαν
αὐτῶν τὴν ψυχήν, ἠρέμα παραμυθεῖται καὶ λύειν ἐπι-
χειρεῖ, ἐνδεικνυμένη ὅτι ἀπάτης μὲν μεστὴ ἡ διὰ τῶν
ὀμμάτων σκέψις, ἀπάτης δὲ ἡ διὰ τῶν ὤτων καὶ τῶν
ἄλλων αἰσθήσεων, πείθουσα δὲ ἐκ τούτων μὲν ἀναχωρεῖν
ὅσον μὴ ἀνάγκη αὐτοῖς χρῆσθαι, αὐτὴν δὲ εἰς αὑτὴν
ξυλλέγεσθαι καὶ ἀθροίζεσθαι παρακελευομένη, πιστεύειν
δὲ μηδενὶ ἄλλῳ ἀλλ' ἢ αὐτὴν αὑτῇ, ὅ τι ἂν νοήσῃ αὐτὴ

d 1 ὦ : ἔφη ὦ B[2] (i. m.) TWY ‖ 2 ἑαυτῶν : αὑ. TY αὐ. W ‖ σώματα B[2] (α s. u.) (et fort. Iambl.) : σώματι B σῶμά τι Fischer ‖ 3 πλάττοντες : παλάττ. coni. Diels. [Hermes 40, 308] ‖ ζῶσι : -σιν T ‖ 4 πορεύονται : -εύσονται Ars. ‖ 6 τε καὶ : τ. κ. τῷ Ars. ‖ δὴ Ars. : om. codd. Iambl. ‖ ἐκείνῃ : om. Ars. ; addub., post van Herwerden, C. Ritter [Bursian, 1912, 40], Alline *op. cit*, 72 ‖ 7 ἐκείνη (-εῖνη) W[2] (et Iambl.) : -εῖνο W ‖ πῶς : π. λέγεις ἔφη Ars. ‖ 9 ἡ (et Iambl.) : om. W ‖ **e** 1 διαδεδεμένην (et Iambl.) : δεδ. W ‖ 2 διὰ : δι' TY ‖ **83 a** 1 τῷ (et Ars. Iambl.) : τοῦ Heindorf ‖ 2 οὕτω : -ως W ‖ 4 μὲν : om. Iambl. ‖ 5 ὤτων (et Iambl.) : ἀκοῶν W ‖ καὶ : ἢ Ars. ‖ 6 ἀναχωρεῖν (et Iambl.) : ἀποχ. W ‖ 7 αὐτοῖς : om. Ars. ‖ δὲ : δ' id. ‖ αὑτὴν Y[2] : ἑαυ. Ars. αὐ. TWY Iambl. ‖ 9 ἀλλ' : om. Ars. ‖ αὐτὴν : om. Ars.

b soi, de leur pensée quand elles l'exercent d'elles-mêmes et par elles-mêmes; et, en revanche, si d'autres moyens leur servent à envisager cet objet, quel qu'il soit, qui change avec le changement de ses conditions[1], de n'y reconnaître aucune vérité; car ce qui est de ce genre est sensible et visible, tandis que ce qu'elles voient par leurs propres moyens est intelligible et en même temps invisible !

« Être ainsi délié, voilà donc à l'encontre de quoi l'âme du vrai philosophe pense qu'on doit ne rien faire, et de la sorte elle se tient à l'écart des plaisirs, aussi bien que des désirs, des peines, des terreurs, pour autant qu'elle en a le pouvoir[2]. Elle calcule en effet que, à ressentir avec intensité plaisir, peine, terreur ou désir, alors, si grand que soit le mal dont on puisse souffrir à cette occasion, entre tous ceux qu'on
c peut imaginer, tomber malade par exemple ou se ruiner à cause de ses désirs, il n'y a aucun mal qui ne soit dépassé cependant par celui qui est le mal suprême; c'est de celui-là qu'on souffre, et on ne le met pas en compte ! — Qu'est-ce que ce mal, Socrate? dit Cébès. — C'est qu'en toute âme humaine, forcément, l'intensité du plaisir ou de la peine à tel ou tel propos s'accompagne de la croyance que l'objet précisément de cette émotion, c'est tout ce qu'il y a de plus clair et de plus vrai, alors qu'il n'en est point ainsi[3]. Il s'agit alors au plus haut point de choses visibles, n'est-ce pas? — Hé ! absolument. — N'est-ce pas dans de telles affections qu'au plus haut point l'âme est assujettie aux chaînes
d du corps? — Comment, dis? — Voici : tout plaisir et toute peine possèdent une manière de clou, avec quoi ils clouent

liser une incantation capable de substituer à une croyance funeste une croyance salutaire; il y a accord entre 83 c-84 b et 70 b *in.*, 77 e sq., 114 d, 115 d. Aussi Platon, dans cette partie, fait-il constamment appel à la vraisemblance et au mythe (cf. p. 22, n. 2).

1. Cf. 78 c, e, ainsi que la note de la p. 35.

2. En vertu du principe socratique que savoir c'est faire, une âme philosophe ne saurait, en aucun cas, être vaincue par les passions. Il se peut donc que la réserve contenue dans le dernier membre de la phrase porte plutôt sur ce qui suit.

3. Le vulgaire ne met en compte que les *effets* de la passion, non la *cause*, la passion elle-même. Or celle-ci est le mal suprême; car, en raison de son intensité affective, elle nous fait croire, selon la profonde remarque de Platon, à la réalité de son objet.

καθ᾽ αὑτὴν αὐτὸ καθ᾽ αὑτὸ τῶν ὄντων, ὅ τι δ᾽ ἂν δι᾽ ἄλλων b
σκοπῇ ἐν ἄλλοις ὂν ἄλλο μηδὲν ἡγεῖσθαι ἀληθές, εἶναι δὲ
τὸ μὲν τοιοῦτον αἰσθητόν τε καὶ ὁρατόν, ὃ δὲ αὐτὴ ὁρᾷ
νοητόν τε καὶ ἀειδές.

« Ταύτῃ οὖν τῇ λύσει οὐκ οἰομένη δεῖν ἐναντιοῦσθαι ἡ
τοῦ ὡς ἀληθῶς φιλοσόφου ψυχὴ οὕτως ἀπέχεται τῶν
ἡδονῶν τε καὶ ἐπιθυμιῶν καὶ λυπῶν καὶ φόβων καθ᾽ ὅσον
δύναται, λογιζομένη ὅτι, ἐπειδάν τις σφόδρα ἡσθῇ ἢ
λυπηθῇ ἢ φοβηθῇ ἢ ἐπιθυμήσῃ, οὐδὲν τοσοῦτον κακὸν
ἔπαθεν ἀπ᾽ αὐτῶν ὧν ἄν τις οἰηθείη, οἷον ἢ νοσήσας ἤ τι
ἀναλώσας διὰ τὰς ἐπιθυμίας, ἀλλ᾽ ὃ πάντων μέγιστόν τε c
κακῶν καὶ ἔσχατόν ἐστι, τοῦτο πάσχει καὶ οὐ λογίζεται
αὐτό. — Τί τοῦτο, ὦ Σώκρατες; ἔφη ὁ Κέβης. — Ὅτι
ψυχὴ παντὸς ἀνθρώπου ἀναγκάζεται ἅμα τε ἡσθῆναι ἢ
λυπηθῆναι σφόδρα ἐπί τῳ καὶ ἡγεῖσθαι περὶ ὃ ἂν μάλιστα
τοῦτο πάσχῃ, τοῦτο ἐναργέστατόν τε εἶναι καὶ ἀληθέστατον,
οὐχ οὕτως ἔχον. Ταῦτα δὲ μάλιστα ὁρατά· ἢ οὔ; — Πάνυ
γε. — Οὐκοῦν ἐν τούτῳ τῷ πάθει μάλιστα καταδεῖται
ψυχὴ ὑπὸ σώματος; — Πῶς δή; — Ὅτι ἑκάστη ἡδονὴ d
καὶ λύπη, ὥσπερ ἧλον ἔχουσα, προσηλοῖ αὐτὴν πρὸς τὸ

b 1 αὐτό : αὐ. τι Ars. || ὅ τι δ᾽ ἂν : ὅταν id. || 2 ὂν : om. id. || 3 τε : om. id. || ὃ δὲ αὐτὴ ὁρᾷ : ᾧ δὲ αὐ. προσέχει Ars. (cf. C. Ritter [Bursian 1912], 31-38) || 4 ἀειδές : ἀι. (ι ex ει) T² Ars. || 5 οὖν (et Iambl.) : δ᾽ οὖν W δὲ B² (i. m.) || 7 ἐπιθυμιῶν καὶ λυπῶν (et Iambl.) : λ. κ. ἐ. W || καὶ φόβων T² (i. m.) : om. T Iambl. secl. Burnet || 8 τις : τίς τι Ars. || ἢ λυπηθῇ ἢ φοβηθῇ B² (ἢ λ. i. m.) (et Ars. [-εῖ -εῖ] Iambl.) : καὶ λ. ἢ φ. W ἢ φ. ἢ λ. TY ἢ φ. B || 9 οὐδὲν : οὐθ. Ars. || 10 ἀπ᾽ (et Iambl.) : ὑπ᾽ Heindorf || ὧν (et Ars.) : ὅσον Y ὡς Iambl. || ἄν τις οἰηθείη : τις οἰ. ἂν Ars. || **c** 2 κακῶν (et Iambl.) : κακὸν BW || ἐστι (et Iambl.) : om. W Ars. (ut uid.) || πάσχει B² (ε s. u.) (et Iambl.) : πάσχοι B || 3 τοῦτο : om. Ars. (ut uid.) || 4 ψυχὴ (et Iambl.) : ἡ ψ. Y || ἢ λυπηθῆναι σφόδρα T² (i. m.) : σφ. ἢ λυπ. Ars. Iambl. om. T || 5 ἐπί τῳ : ἐπὶ τῷ BW ἐπὶ τούτῳ Iambl. || ὃ : οὗ Ars. (fort. πρὸς uel παρ᾽ οὗ) || 6 τοῦτο πάσχῃ : -ει τ. B -ει μ<άλισ>τα δὲ εἶναι τοῦτ<ο> Ars., unde ἐναργέστατόν... ἀληθέστατον addub. Alline 72 sq. || 7 ταῦτα : τοιαῦτα Iambl. || ὁρατά (et Iambl.) : τὰ ὁ. Heindorf || **d** 1 ὑπὸ (et Iambl.) : ὑ. τοῦ B² (s. u.) W || 2 αὐτὴν (et Iambl.) : αὑ. B.

l'âme au corps et la fichent en lui, faisant qu'ainsi elle a de la corporéité et qu'elle juge de la vérité des choses d'après les affirmations mêmes du corps. Du fait qu'en cela elle se conforme au corps en ses jugements et se complaît aux mêmes objets, il doit nécessairement, à ce que je crois, se produire en elle une conformité de tendances comme une conformité de culture ; elle est telle, par suite, que jamais elle ne parvient chez Hadès en état de pureté, mais toujours au contraire contaminée par le corps d'où elle est sortie. Le résultat, c'est qu'elle ne tarde pas à retomber dans un autre corps, où en quelque sorte elle s'ensemence et prend racine. En
e conséquence de quoi, elle est frustrée de tout droit à partager l'existence de ce qui est divin et, du même coup, pur et unique en sa forme. — Ton langage, Socrate, dit Cébès, est la vérité même ! — Voilà donc, Cébès, pour quels motifs ceux qui sont à bon droit des amis du savoir sont prudents et courageux, non point pour les motifs qu'allègue la foule ; à moins que ce ne soit là ton avis ? — Non, pas le mien, à coup sûr !

84 — Non, c'est bien vrai ! Tout au contraire, voici comment calculera sans doute une âme philosophique : elle n'ira pas s'imaginer que, l'affaire de la philosophie étant de la délier, la sienne puisse être, tandis que celle-ci la délie, de se livrer volontairement à la merci des plaisirs et des peines pour se remettre dans les chaînes, ni d'accomplir le labeur sans fin d'une Pénélope qui sur sa trame travaillerait au rebours de l'autre [1]. Non ! mais elle met les passions au calme, elle s'attache aux pas du raisonnement et ne cesse d'être présente en lui ; elle prend le vrai, le divin, ce qui échappe à l'opinion, pour spectacle et aussi pour aliment [2], convaincue que c'est ainsi
b qu'elle doit vivre tant que dure sa vie, et qu'elle doit en outre, après la fin de celle-ci, s'en aller vers ce qui lui est apparenté et assorti, se débarrassant ainsi de l'humaine misère ! Puis donc que telle a été sa culture, il n'y a pas à

1. L'image paraît être que l'âme qui emploierait la nuit de la vie sensible à *retisser* ce qu'a *détissé* la philosophie dans la lumière de la pensée, travaillerait au rebours de la Pénélope homérique.

2. Ce que connaît le vrai savoir n'est plus objet d'opinion. Or, comme le dit le *Phèdre* 247 cd, 248 bc, les âmes déchues et souillées ont pour *pâture*, non la vérité, mais l'opinion.

σῶμα καὶ προσπερονᾷ καὶ ποιεῖ σωματοειδῆ, δοξάζουσαν
ταῦτα ἀληθῆ εἶναι ἅπερ ἂν καὶ τὸ σῶμα φῇ. Ἐκ γὰρ τοῦ
ὁμοδοξεῖν τῷ σώματι καὶ τοῖς αὐτοῖς χαίρειν, ἀναγκάζεται
οἶμαι ὁμότροπός τε καὶ ὁμότροφος γίγνεσθαι καὶ οἵα
μηδέποτε εἰς Ἅιδου καθαρῶς ἀφικέσθαι, ἀλλ' ἀεὶ τοῦ
σώματος ἀναπλέα ἐξιέναι· ὥστε ταχὺ πάλιν πίπτειν εἰς
ἄλλο σῶμα καὶ ὥσπερ σπειρομένη ἐμφύεσθαι, καὶ ἐκ
τούτων ἄμοιρος εἶναι τῆς τοῦ θείου τε καὶ καθαροῦ καὶ e
μονοειδοῦς συνουσίας. — Ἀληθέστατα, ἔφη, λέγεις, ὁ
Κέβης, ὦ Σώκρατες. — Τούτων τοίνυν ἕνεκα, ὦ Κέβης,
οἱ δικαίως φιλομαθεῖς κόσμιοί εἰσι καὶ ἀνδρεῖοι, οὐχ ὧν οἱ
πολλοὶ ἕνεκά φασιν· ἢ σὺ οἴει; — Οὐ δῆτα ἔγωγε.

— Οὐ γάρ· ἀλλ' οὕτω λογίσαιτ' ἂν ψυχὴ ἀνδρὸς φιλο- 84
σόφου, καὶ οὐκ ἂν οἰηθείη τὴν μὲν φιλοσοφίαν χρῆναι
ἑαυτὴν λύειν, λυούσης δὲ ἐκείνης, αὐτὴν παραδιδόναι ταῖς
ἡδοναῖς καὶ λύπαις ἑαυτὴν πάλιν αὖ ἐγκαταδεῖν, καὶ
ἀνήνυτον ἔργον πράττειν Πηνελόπης τινὰ ἐναντίως ἱστὸν
μεταχειριζομένης. Ἀλλά, γαλήνην τούτων παρασκευάζουσα,
ἑπομένη τῷ λογισμῷ καὶ ἀεὶ ἐν τούτῳ οὖσα, τὸ ἀληθὲς καὶ
τὸ θεῖον καὶ τὸ ἀδόξαστον θεωμένη καὶ ὑπ' ἐκείνου τρεφο-
μένη, ζῆν τε οἴεται οὕτω δεῖν ἕως ἂν ζῇ, καί, ἐπειδὰν b
τελευτήσῃ, εἰς τὸ ξυγγενὲς καὶ εἰς τὸ τοιοῦτον ἀφικομένη,
ἀπηλλάχθαι τῶν ἀνθρωπίνων κακῶν. Ἐκ δὴ τῆς τοιαύτης
τροφῆς οὐδὲν δεινὸν μὴ φοβηθῇ, ταῦτα δ' ἐπιτηδεύσασα, ὦ

d 4 καὶ : om. Ars. (ut uid.) || 6 ὁμότροπος τε καὶ ὁμότροφος (et Iambl.) : transp. B^2 (et ὁμοιότροφ.) W Ars. || 7 μηδέποτε εἰς Ἅιδου καθαρῶς (et Iambl.) : μ. κ. εἰς Ἅ. W <καθ.> εἰς Ἅιδου μ<ηδέποτε> Ars. || ἀλλ' : -ὰ B || τοῦ σώματος ἀναπλέα : ἀ. τ. σ. TWY Ars. Iambl. Thom. M. || **e** 3 ὦ Κέβης : om. (ut uid.) Ars. || 4 κόσμιοί : κ. τε B^2 (s. u.) W || 5 ἕνεκά φασιν : utrumq. uel alt. om. Ars. || **84 a** 3 ἑαυτὴν (et Ars. [αὑ.] Iambl.) : αὑ. Hirschig || αὐτὴν : -τὴ Ars. || 4 αὖ (et Iambl.) : om. W || ἐγκαταδεῖν : ἐπικ. B^2 (i. m.) || 6 μεταχειριζομένης (et Ars. Iambl.) : -ένην uulg. || 7 καὶ τὸ... καὶ τὸ : utrumq. τὸ om. Ars. || **b** 1 οἴεται οὕτω δεῖν (et Iambl.) : οἴ. δ. οὕ. TY Ars. οὕτως οἴ. δ. W || 4 ταῦτα δ' (δὲ W) ἐπιτηδεύσασα : γ' ἐ. coni. Stephanus, secl. Ast probante Wilamowitz *ibid.* 340.

craindre qu'elle ait peur, ni, puisque c'est à cela, Simmias et Cébès, qu'elle s'est employée, qu'elle redoute d'être éparpillée au moment où elle se sépare du corps, ou d'être dispersée au souffle des vents, ou d'être envolée et, une fois partie, de n'être plus rien nulle part ! »

c *Troisième partie. Le problème est repris.*

Il se fit, après ces paroles de Socrate, un silence qui dura longtemps. Socrate, cela se voyait à le regarder, avait l'esprit tout entier à l'argument qui venait d'être exposé, et c'était la même chose pour la majorité d'entre nous. Quant à Cébès et à Simmias, ils s'entretenaient ensemble à mi-voix. S'en étant aperçu, Socrate s'adressa à tous les deux : « Dites donc ! interrogea-t-il, votre avis à vous autres, n'est-il pas par hasard que ce qui a été dit n'est pas tout ce qu'il y a à dire? Il est bien certain qu'il y reste plus d'un point suspect et qui donnerait prise contre nous, à condition du moins que cette fois on doive en faire une revision suffisante. A la vérité, si c'est autre chose que vous avez en vue, je parle pour rien ! Mais, si c'est cela qui vous embarrasse, pas d'hésitation ! prenez vous-mêmes la parole, exposez ce
d que vous pouvez bien, vous, apercevoir de mieux à dire, et à votre tour prenez-moi pour second, si vous croyez avoir plus de chances, avec mon concours, de sortir de votre embarras ! — Eh bien, oui, Socrate ! répondit Simmias, je vais te dire la vérité : voilà déjà un bon moment que, sentant cet embarras, chacun de nous presse l'autre de se mettre en avant et de t'interroger : nous avons en effet envie de t'entendre, mais nous hésitons aussi à te causer du tracas et à te faire de la peine, en raison de l'épreuve que tu traverses ! »

En entendant cela, Socrate eut un léger rire : « Miséricorde, Simmias ! dit-il. Il se peut assurément que j'aie bien de la peine à persuader le reste des hommes que je ne tiens pas
e pour épreuve la conjoncture où je me trouve, s'il est vrai que je ne réussisse même pas à vous en persuader, vous, et si vous avez peur au contraire que je ne sois à présent d'humeur plus chagrine que dans le passé de ma vie ! C'est, vraisemblablement, que vous me jugez moins bien doué que les cygnes pour la divination. Quand ceux-ci sentent en effet venir l'heure de leur mort, le chant qu'ils avaient auparavant, ce chant se fait
85 alors plus fréquent et plus éclatant que jamais, dans leur joie

Σιμμία τε καὶ Κέβης, ὅπως μὴ διασπασθεῖσα ἐν τῇ ἀπαλλαγῇ τοῦ σώματος ὑπὸ τῶν ἀνέμων διαφυσηθεῖσα καὶ διαπτομένη οἴχηται καὶ οὐδὲν ἔτι οὐδαμοῦ ῇ. »

Σιγὴ οὖν ἐγένετο ταῦτα εἰπόντος τοῦ Σωκράτους ἐπὶ πολὺν χρόνον· καὶ αὐτός τε πρὸς τῷ εἰρημένῳ λόγῳ ἦν ὁ c
Σωκράτης, ὡς ἰδεῖν ἐφαίνετο, καὶ ἡμῶν οἱ πλεῖστοι· Κέβης δὲ καὶ Σιμμίας σμικρὸν πρὸς ἀλλήλω διελεγέσθην. Καὶ ὁ Σωκράτης ἰδὼν αὐτὼ ἤρετο· « Τί; ἔφη, ὑμῖν τὰ λεχθέντα μῶν μὴ δοκεῖ ἐνδεῶς λέγεσθαι; Πολλὰς γὰρ δὴ ἔτι ἔχει ὑποψίας καὶ ἀντιλαβάς, εἴ γε δή τις αὐτὰ μέλλει ἱκανῶς διεξιέναι. Εἰ μὲν οὖν τι ἄλλο σκοπεῖσθον, οὐδὲν λέγω· εἰ δέ τι περὶ τούτων ἀπορεῖτον, μηδὲν ἀποκνήσητε καὶ αὐτοὶ εἰπεῖν καὶ διελθεῖν εἴ πῃ ὑμῖν φαίνεται βέλτιον ⟨ἂν⟩ d
λεχθῆναι, καὶ αὖ καὶ ἐμὲ ξυμπαραλαβεῖν εἴ τι μᾶλλον οἴεσθε μετ᾽ ἐμοῦ εὐπορήσειν. » Καὶ ὁ Σιμμίας ἔφη· « Καὶ μήν, ὦ Σώκρατες, τἀληθῆ σοι ἐρῶ. Πάλαι γὰρ ἡμῖν ἑκάτερος ἀπορῶν τὸν ἕτερον προωθεῖ καὶ κελεύει ἐρέσθαι, διὰ τὸ ἐπιθυμεῖν μὲν ἀκοῦσαι, ὀκνεῖν δὲ ὄχλον παρέχειν μή σοι ἀηδὲς ᾖ διὰ τὴν παροῦσαν ξυμφοράν. »

Καὶ ὃς ἀκούσας ἐγέλασέ τε ἠρέμα καί φησιν· « Βαβαί, ὦ Σιμμία· ἦ που χαλεπῶς ἂν τοὺς ἄλλους ἀνθρώπους πείσαιμι ὡς οὐ ξυμφορὰν ἡγοῦμαι τὴν παροῦσαν τύχην, ὅτε e
γε μηδ᾽ ὑμᾶς δύναμαι πείθειν, ἀλλὰ φοβεῖσθε μὴ δυσκολώτερόν τι νῦν διάκειμαι ἢ ἐν τῷ πρόσθεν βίῳ. Καί, ὡς ἔοικε, τῶν κύκνων δοκῶ φαυλότερος ὑμῖν εἶναι τὴν μαντικήν, οἳ ἐπειδὰν αἴσθωνται ὅτι δεῖ αὐτοὺς ἀποθανεῖν, ᾄδοντες καὶ ἐν τῷ πρόσθεν χρόνῳ, τότε δὴ πλεῖστα καὶ μάλιστα ᾄδουσι, 85

b 7 διαπτομένη : -αμένη B[2] (α s. u.) || **c** 1 αὐτός τε : ος s. u. τε in ras. B[2] || 2 οἱ : οἱ ὡς B[2] (i. m.) || 5 μῶν : ἆρα T[2]W[2] (ambo i. m.) || λέγεσθαι : λελέχ. WT[2] (i. m.) || 7 δέ τι : δὲ TY || 8 τούτων : -τω TY || **d** 1 διελθεῖν : διεξ. B[2]T[2] (εξ s. u.) WY || <ἂν> Heindorf : om. codd. || 9 ἦ που : ἴσως σχέδον T[2]W[2] (ambo i. m.) || **e** 2 δυσκολώτερόν τι νῦν : δυσκ. νῦν Stob. (III 336 11 Hense) δυσκ. id. (IV 1095 1) || **85 a** 1 καὶ μάλιστα W[2] (s. u.) (et Stob.) : om. W κάλλιστα Blomfield Burnet.

d'être sur le point de s'en aller auprès du Dieu dont ils sont les servants. Mais les hommes, avec leur effroi de la mort, calomnient jusqu'aux cygnes : ils se lamentent, dit-on, sur leur mort, la douleur leur inspire ce chant suprême, et l'on ne réfléchit pas que nul oiseau ne chante quand il a faim ou froid et qu'il souffre quelque autre souffrance ; non, pas même rossignol, hirondelle et huppe, qui sont justement d'après la tradition ceux dont le chant est une lamentation de douleur[1]. Et pourtant, pas plus ceux-là, la douleur, à mes yeux, ne les fait chanter qu'elle ne fait chanter les cygnes. Chez ceux-ci, bien plutôt, problablement parce qu'ils sont
b les oiseaux d'Apollon, il y a un don divinatoire et c'est la prescience des biens de chez Hadès qui les fait, ce jour-là, chanter joyeusement comme jamais ils ne l'ont fait dans le cours antérieur de leur existence. Or moi, de mon côté, j'estime que je suis attaché au même service que les cygnes ; que je suis consacré au même dieu ; qu'ils ne me surpassent pas pour la faculté de divination que je tiens de notre Maître ; et que de même je n'ai pas plus de tristesse qu'eux à me séparer de la vie. Telles sont au contraire les raisons auxquelles vous devez avoir égard pour parler et pour poser les questions que vous voudrez, tant que nous le permettront les Onze, au nom du peuple d'Athènes.

La théorie de Simmias.

— Voilà, Socrate, qui est bien parler ! dit Simmias : à moi donc de t'expliquer
c ce qui m'embarrasse, et Cébès à son tour exposera en quoi il n'accepte pas ce qui a été dit. Mon avis à moi, Socrate, sur les questions de ce genre, et sans doute est-ce aussi le tien, c'est qu'une connaissance certaine en est, dans la vie présente, sinon chose impossible, du moins d'une extrême difficulté. En revanche, bien sûr, si les opinions qui s'y rapportent n'ont pas fait l'objet d'une critique tout à fait approfondie, si l'on quitte la partie sans s'être lassé à regarder en tous sens, c'est qu'on est d'une trempe vraiment bien molle ! Car il faut à ce sujet tâcher de réaliser telle des éventualités que voici : ne pas manquer une occasion de s'instruire, ou trouver par soi-même, ou bien, n'est-on capable ni de l'un ni de l'autre, prendre dans nos humaines traditions ce qui est, après tout, le meilleur et le moins contesta-

1. Voir notice, p. xxxvii, n. 1 et 2.

γεγηθότες ὅτι μέλλουσι παρὰ τὸν θεὸν ἀπιέναι οὗπέρ εἰσι
θεράποντες. Οἱ δ' ἄνθρωποι, διὰ τὸ αὑτῶν δέος τοῦ θανάτου,
καὶ τῶν κύκνων καταψεύδονται, καί φασιν αὐτοὺς θρη-
νοῦντας τὸν θάνατον ὑπὸ λύπης ἐξᾴδειν, καὶ οὐ λογίζονται
ὅτι οὐδὲν ὄρνεον ᾄδει ὅταν πεινῇ ἢ ῥιγοῖ ἤ τινα ἄλλην
λύπην λυπῆται, οὐδὲ αὐτὴ ἥ τε ἀηδὼν καὶ χελιδὼν καὶ ὁ
ἔποψ, ἃ δή φασι διὰ λύπην θρηνοῦντα ᾄδειν. Ἀλλ' οὔτε
ταῦτά μοι φαίνεται λυπούμενα ᾄδειν οὔτε οἱ κύκνοι, ἀλλ'
ἅτε, οἶμαι, τοῦ Ἀπόλλωνος ὄντες μαντικοί τέ εἰσι καὶ b
προειδότες τὰ ἐν Ἅιδου ἀγαθὰ ᾄδουσι καὶ τέρπονται
ἐκείνην τὴν ἡμέραν διαφερόντως ἢ ἐν τῷ ἔμπροσθεν
χρόνῳ. Ἐγὼ δὲ καὶ αὐτὸς ἡγοῦμαι ὁμόδουλός τε εἶναι τῶν
κύκνων καὶ ἱερὸς τοῦ αὐτοῦ θεοῦ, καὶ οὐ χεῖρον ἐκείνων
τὴν μαντικὴν ἔχειν παρὰ τοῦ δεσπότου, οὐδὲ δυσθυμότερον
αὐτῶν τοῦ βίου ἀπαλλάττεσθαι. Ἀλλὰ τούτου γε ἕνεκα
λέγειν τε χρὴ καὶ ἐρωτᾶν ὅτι ἂν βούλησθε, ἕως ἂν
Ἀθηναίων ἐῶσιν ἄνδρες ἕνδεκα.

— Καλῶς, ἔφη, λέγεις, ὁ Σιμμίας· καὶ ἐγώ τέ σοι ἐρῶ ὃ
ἀπορῶ, καὶ αὖ ὅδε, ᾗ οὐκ ἀποδέχεται τὰ εἰρημένα. Ἐμοὶ c
γὰρ δοκεῖ, ὦ Σώκρατες, περὶ τῶν τοιούτων, ἴσως ὥσπερ
καὶ σοί, τὸ μὲν σαφὲς εἰδέναι ἐν τῷ νῦν βίῳ ἢ ἀδύνατον
εἶναι ἢ παγχάλεπόν τι, τὸ μέντοι αὖ τὰ λεγόμενα περὶ
αὐτῶν μὴ οὐχὶ παντὶ τρόπῳ ἐλέγχειν καὶ μὴ προαφίστασθαι
πρὶν ἂν πανταχῇ σκοπῶν ἀπείπῃ τις, πάνυ μαλθακοῦ
εἶναι ἀνδρός. Δεῖν γὰρ περὶ αὐτὰ ἕν γέ τι τούτων δια-
πράξασθαι, ἢ μαθεῖν ὅπῃ ἔχει, ἢ εὑρεῖν, ἤ, εἰ ταῦτα
ἀδύνατον, τὸν γοῦν βέλτιστον τῶν ἀνθρωπίνων λόγων

a 3 αὑτῶν (et Stob.): αὐ. TW || 6 ῥιγοῖ (et Stob.): -γῷ Cobet cf. Gorgias 517 d 4 || 7 οὐδὲ: οὔτε Stob. || ἥ τε: om. Stob. || ὁ: om. W Stob. || **b** 2 καὶ (et Stob.): τε καὶ TW || 3 ἔμπροσθεν (et Stob.): -θε B^2 (ν exp.) || 4 ἡγοῦμαι (et Stob.): που οἶμαι W || τε (et Stob.): γε BWY || 5 χεῖρον (et Stob.): -ρον' Schanz χείρω Hermann || 6 δεσπότου: δ. αὐτοῦ Stob. || 8 alt. ἂν: om. BY || 10 ἐγώ τε: ἔγωγε BT^2 (s. u.) Y || **c** 4 μέντοι αὖ τὰ: δέ (et δὲ) τοι αὖ τὰ (δὲ τοιαῦτα ?) W μ. τὰ T || 5 οὐχὶ: οὐ W || 8 ἢ εἰ T^2 (s. u.): εἰ T || 9 λόγων: -γον W.

d ble et se laisser porter ainsi comme par un radeau, sur lequel on se risque à faire la traversée de la vie faute d'avoir la possibilité de faire route, avec plus de sécurité et moins de risques, sur quelque transport plus solide : je veux dire une révélation divine[1] ! A présent c'est donc entendu : je ne me ferai pas scrupule pour ma part de t'interroger, puisqu'aussi bien toi-même tu m'y invites, et je n'aurai pas non plus à me reprocher dans l'avenir de ne pas t'avoir dit aujourd'hui ce que je pense ! Car c'est vrai, Socrate : après l'examen auquel je viens moi-même de soumettre, ainsi que Cébès, les choses qui se sont dites, il ne m'apparaît pas du tout qu'on se soit exprimé de
e façon satisfaisante. » Alors Socrate : « Peut-être bien en effet, camarade, es-tu dans le vrai en ayant cette impression. Mais dis-moi en quoi précisément tu n'es point satisfait.

— C'est, à mon sens, dit-il, en ce que précisément une harmonie[2] et une lyre avec ses cordes peuvent donner lieu à cette même argumentation : l'harmonie, dirait-on, est chose invisible, incorporelle, absolument belle, divine enfin, dans
86 la lyre accordée ; quant à la lyre elle-même et à ses cordes, ce sont des corps et des choses qui ont de la corporéité, des choses terreuses, apparentées à la nature mortelle. Supposons donc qu'on brise la lyre, qu'on en coupe et qu'on en fasse sauter les cordes ; puis, qu'on s'acharne à soutenir, avec une argumentation toute pareille à la tienne, que nécessairement elle subsiste, l'harmonie en question, et qu'elle n'est point détruite. Quel moyen en effet de faire subsister, et la lyre après que ses cordes ont sauté, et les cordes qui sont de nature mortelle, tandis que serait détruite l'harmonie, elle qui est de même nature et de même famille que le divin et l'im-
b mortel, détruite même plus tôt que ce qui est mortel ? Non, dirait-on ; il est nécessaire que l'harmonie même existe encore quelque part, que le bois et les cordes tombent en pourriture avant qu'à elle rien lui arrive ! Aussi bien en effet, je m'en doute, Socrate, tu as pensé à part toi à une conception[3] de la nature

1. Cette division sera rappelée 99 cd. Voir Notice, p. XLVIII, n. 2.

2. Traduction exigée par 95 c. Mais *accord* est le mot juste (cf. 93 ab), car notre *harmonie* se nomme en grec *symphonie*.

3. Ce n'est pas nne conception personnelle à Simmias, car Échécrate la connaît d'autre source (88 d). D'autre part elle semble être une extension de la doctrine médicale de Philo-

λαβόντα καὶ δυσεξελεγκτότατον ἐπὶ τούτου ὀχούμενον, d
ὥσπερ ἐπὶ σχεδίας κινδυνεύοντα διαπλεῦσαι τὸν βίον, εἰ μή
τις δύναιτο ἀσφαλέστερον καὶ ἀκινδυνότερον ἐπὶ βεβαιο-
τέρου ὀχήματος, ἢ λόγου θείου τινός, διαπορευθῆναι. Καὶ
δὴ καὶ νῦν ἔγωγε οὐκ ἐπαισχυνθήσομαι ἐρέσθαι, ἐπειδὴ καὶ
σὺ ταῦτα λέγεις, οὐδ᾽ ἐμαυτὸν αἰτιάσομαι ἐν ὑστέρῳ
χρόνῳ ὅτι νῦν οὐκ εἶπον ἅ μοι δοκεῖ. Ἐμοὶ γάρ, ὦ
Σώκρατες, ἐπειδὴ καὶ πρὸς ἐμαυτὸν καὶ πρὸς τόνδε
σκοπῶ τὰ εἰρημένα, οὐ πάνυ φαίνεται ἱκανῶς εἰρῆσθαι. »
Καὶ ὁ Σωκράτης· « Ἴσως γάρ, ἔφη, ὦ ἑταῖρε, ἀληθῆ σοι e
φαίνεται. Ἀλλὰ λέγε ὅπῃ δὴ οὐχ ἱκανῶς.

— Ταύτῃ ἔμοιγε, ἦ δ᾽ ὅς, ᾗ δὴ καὶ περὶ ἁρμονίας ἄν τις
καὶ λύρας τε καὶ χορδῶν τὸν αὐτὸν τοῦτον λόγον εἴποι· ὡς
ἡ μὲν ἁρμονία ἀόρατον καὶ ἀσώματον καὶ πάγκαλόν τι καὶ
θεῖόν ἐστιν ἐν τῇ ἡρμοσμένῃ λύρᾳ, αὐτὴ δ᾽ ἡ λύρα καὶ 86
αἱ χορδαὶ σώματά τε καὶ σωματοειδῆ καὶ σύνθετα καὶ
γεώδη ἐστὶ καὶ τοῦ θνητοῦ ξυγγενῆ· ἐπειδὰν οὖν ἢ κατάξῃ
τις τὴν λύραν ἢ διατέμῃ καὶ διαρρήξῃ τὰς χορδάς, εἴ τις
διισχυρίζοιτο τῷ αὐτῷ λόγῳ ὥσπερ σύ, ὡς ἀνάγκη ἔτι εἶναι
τὴν ἁρμονίαν ἐκείνην καὶ μὴ ἀπολωλέναι· οὐδεμία γὰρ
μηχανὴ ἂν εἴη τὴν μὲν λύραν ἔτι εἶναι διερρωγυιῶν τῶν
χορδῶν καὶ τὰς χορδὰς θνητοειδεῖς οὔσας, τὴν δὲ ἁρμονίαν
ἀπολωλέναι τὴν τοῦ θείου τε καὶ ἀθανάτου ὁμοφυῆ τε καὶ
ξυγγενῆ, προτέραν τοῦ θνητοῦ ἀπολομένην, ἀλλὰ φαίη b
ἀνάγκη ἔτι που εἶναι αὐτὴν τὴν ἁρμονίαν, καὶ πρότερον τὰ
ξύλα καὶ τὰς χορδὰς κατασαπήσεσθαι πρίν τι ἐκείνην
παθεῖν. Καὶ γὰρ οὖν, ὦ Σώκρατες, οἶμαι ἔγωγε καὶ αὐτόν
σε τοῦτο ἐντεθυμῆσθαι, ὅτι τοιοῦτόν τι μάλιστα ὑπολαμ-

d 1 δυσεξελεγκτότατον : δυσελ. W || 4 ἢ : ἢ ὄντως Y secl. Heindorf || 6 οὐδ᾽ : -δὲ TW || 7 μοι δοκεῖ : ἐμοὶ δ. BY μοι ἐδόκει B[2] (i. m.) W || **e** 3 ᾗ δὴ Forster : ἤδη codd. || 4 τοῦτον λόγον : λ. τ. W || 5 ἀόρατον : -τόν τι BWY || **86 a** 2 σώματά : σῶμά T || σύνθετα : ξυν. B συν. τε T ξυν. τε Y || 3 ἐστι : -ὶν T || 4 καὶ : ἢ TW || 7 ἂν : secl. Bekker || 9 ὁμοφυῆ τε καὶ ξυγγενῆ : ὁ. (τε om.) καὶ ξυμφυῆ W || **b** 2 ἀνάγκη : -ῃ Baiter || 3 καὶ : τε κ. B[2] (τε s. u.) WY || κατασαπήσεσθαι : καὶ κ. Y.

de l'âme qui a nos préférences : étant admis que notre corps est tendu en dedans et son unité maintenue par le chaud et le froid, le sec et l'humide et des qualités analogues, c'est la combinaison et l'harmonie de ces opposés mêmes qui con-
c stitue notre âme, quand ils se sont combinés mutuellement dans la bonne mesure. Donc, si justement l'âme est une harmonie, la chose est claire : aussi souvent que notre corps sera relâché ou tendu démesurément par les maladies et par d'autres maux, c'est une nécessité que l'âme soit aussitôt détruite bien qu'elle soit ce qu'il y a de plus divin, et comme le sont les autres harmonies, qu'elles se réalisent par des sons ou dans toute production d'un art ; tandis qu'au contraire la dépouille corporelle de l'individu résiste pendant longtemps, jusqu'au jour où l'auront détruite le feu ou la
d putréfaction. Vois par conséquent ce que nous objecterons à cette argumentation, où l'on soutiendrait que, l'âme étant la combinaison des opposés dont le corps est fait, c'est elle qui, dans ce qu'on appelle mort, doit être détruite la première. »

Sur ce, Socrate eut ce regard pénétrant qui lui était en maintes circonstances habituel, et il se mit à sourire : « Il y a du vrai, ma foi, dit-il, dans le langage de Simmias ! En vérité, s'il en est un de vous qui en soit moins embarrassé que moi, que ne lui répond-il ? Car c'est un fameux coup qu'il a l'air d'avoir porté à l'argument ! A mon avis, toute-
e fois, avant de répondre, nous devrons encore auparavant avoir entendu de la bouche de Cébès ce qu'à son tour il reproche à l'argument ; ce sera le moyen de nous donner le temps de délibérer sur ce que nous dirons. Après quoi, les ayant entendus tous les deux, nous nous mettrons avec eux si nous jugeons que leur chant soit bien dans le ton ; sinon, c'est qu'alors le procès de l'argument est à reviser. Eh bien, Cébès, en avant ! dit-il, parle-nous de ce qui, pour ton compte, te tracasse.

La théorie de Cébès.

— Voilà, j'en parle ! Pour moi, la chose est évidente, l'argument en est encore au même point, et ce que nous disions précédemment est toujours le reproche dont il souffre : que

laüs (cf. *Banquet*, 186 d). Comparer ce qui suit avec 92 c sq.

βάνομεν τὴν ψυχὴν εἶναι, ὥσπερ ἐντεταμένου τοῦ σώματος
ἡμῶν καὶ ξυνεχομένου ὑπὸ θερμοῦ καὶ ψυχροῦ καὶ ξηροῦ
καὶ ὑγροῦ καὶ τοιούτων τινῶν, κρᾶσιν εἶναι καὶ ἁρμονίαν
αὐτῶν τούτων τὴν ψυχὴν ἡμῶν, ἐπειδὰν ταῦτα καλῶς καὶ c
μετρίως κραθῇ πρὸς ἄλληλα. Εἰ οὖν τυγχάνει ἡ ψυχὴ οὖσα
ἁρμονία τις, δῆλον ὅτι, ὅταν χαλασθῇ τὸ σῶμα ἡμῶν
ἀμέτρως ἢ ἐπιταθῇ ὑπὸ νόσων καὶ ἄλλων κακῶν, τὴν μὲν
ψυχὴν ἀνάγκη εὐθὺς ὑπάρχει ἀπολωλέναι καίπερ οὖσαν
θειοτάτην, ὥσπερ καὶ αἱ ἄλλαι ἁρμονίαι αἵ τ᾽ ἐν τοῖς φθόγ-
γοις καὶ ἐν τοῖς τῶν δημιουργῶν ἔργοις πᾶσι· τὰ δὲ λείψανα
τοῦ σώματος ἑκάστου πολὺν χρόνον παραμένειν, ἕως ἂν ἢ
κατακαυθῇ ἢ κατασαπῇ. Ὅρα οὖν πρὸς τοῦτον τὸν λόγον τί d
φήσομεν, ἐάν τις ἀξιοῖ κρᾶσιν οὖσαν τὴν ψυχὴν τῶν ἐν
τῷ σώματι ἐν τῷ καλουμένῳ θανάτῳ πρώτην ἀπόλλυσθαι. »

Διαβλέψας οὖν ὁ Σωκράτης, ὥσπερ τὰ πολλὰ εἰώθει,
καὶ μειδιάσας· « Δίκαια μέντοι, ἔφη, λέγει ὁ Σιμμίας. Εἰ
οὖν τις ὑμῶν εὐπορώτερος ἐμοῦ, τί οὐκ ἀπεκρίνατο; καὶ
γὰρ οὐ φαύλως ἔοικεν ἁπτομένῳ τοῦ λόγου. Δοκεῖ μέντοι
μοι χρῆναι πρὸ τῆς ἀποκρίσεως ἔτι πρότερον Κέβητος e
ἀκοῦσαι τί αὖ ὅδε ἐγκαλεῖ τῷ λόγῳ, ἵνα χρόνου ἐγγενομένου
βουλευσώμεθα τί ἐροῦμεν. Ἔπειτα δὲ ἀκούσαντας, ἢ
συγχωρεῖν αὐτοῖς ἐάν τι δοκῶσι προσᾴδειν, ἐὰν δὲ μή,
οὕτως ἤδη ὑπερδικεῖν τοῦ λόγου. Ἀλλ᾽ ἄγε, ἦ δ᾽ ὅς, ὦ
Κέβης, λέγε τί ἦν τὸ σὲ αὖ θρᾶττον.

— Λέγω δή, ἦ δ᾽ ὃς ὁ Κέβης. Ἐμοὶ γὰρ φαίνεται ἔτι ἐν
τῷ αὐτῷ ὁ λόγος εἶναι, καί, ὅπερ ἐν τοῖς πρόσθεν ἐλέγομεν,

c 1 καλῶς καὶ μετρίως : μ. κ. καλ. W || 3 ἡμῶν : om. T || 4 ἐπιταθῇ : ὑπο. BYW² (ὑ. s. u.) T² (ὑ. i. m.) || 5 ἀνάγκη : -ν T² (s. u.) || ὑπάρχει edd. : -χειν codd. || 6 τ᾽ : τε W || 7 καὶ : κ. αἱ BWY (αἱ exp.) || πᾶσι : -σιν T || **d** 1 κατακαυθῇ W² (καυ s. u.) : καταθῇ W || 4 διαβλέψας : -ψάμενος B² (i. m.) WY² (μενος s. u.) || 5 λέγει ὁ Σιμμίας : ὁ om. T ὁ Σ. λ. W || **e** 3 δὲ : om. TW || 4 συγχωρεῖν : ξυγχ. BY || 5 ἀλλ᾽ ἄγε Ven. 185 (D) : ἀλλά γε codd. || 6 τὸ : ὃ D || θρᾶττον : add. ἀπιστίαν παρέχει codd., secl. Hermann || 8 πρόσθεν : ἔμπ. B² (ἔμ. i. m.) WY.

87 notre âme existât en effet avant même d'entrer dans la forme
que voici, je ne m'en dédis point ; il n'y a rien là qui ne soit
à mon goût et qui n'ait été (si du moins il n'est pas outre-
cuidant de le déclarer) démontré de façon pleinement satis-
faisante ; mais qu'après notre mort elle existe encore, voilà
en quoi je ne suis pas du même avis. Non certes que l'âme
ne soit pas chose plus vigoureuse et plus durable que le corps ;
et cela, je ne le concède pas à l'objection de Simmias, car
c'est mon opinion qu'à tous ces points de vue la supériorité
de l'âme est immense. « Pourquoi, dans ces conditions (je sup-
« pose que c'est l'argument qui parle), être encore incrédule ?
« Ne reconnais-tu pas qu'une fois l'homme mort, ce qui
« subsiste, c'est justement ce qu'il y a de plus fragile ? Et,
b « pour ce qui est au contraire plus durable, tu ne juges pas
« nécessaire qu'il continue de se conserver pendant ce temps ! »
Or voici d'après quoi tu dois examiner si mon langage a du
sens ; car moi aussi, naturellement, j'ai comme Simmias
besoin d'une image : à mon sens en effet, en s'exprimant de
la sorte, on fait exactement comme si, après la mort d'un
vieux bonhomme de tisserand, on tenait à son sujet le
propos que voici : « Il n'est point supprimé, le bonhomme ;
« mais il y a un endroit où il se garde en bon état ! » Et,
on en présenterait cette preuve, que le vêtement dont il
s'enveloppait et qu'il avait lui-même tissé, se conserve en bon
état et n'est point détruit. En outre, à qui n'en croirait rien
on irait demander : « Lequel des deux est, en son genre,
c « le plus durable : l'homme ou le vêtement dont il se sert et
« qu'il porte sur lui ? » Puis, sur la réponse que de beau-
coup c'est en son genre l'homme, on se figurerait avoir
démontré que, à plus forte raison, l'homme doit par suite
se garder, bien sûr, en bon état, s'il est vrai que ce qui est
le moins durable n'a pas été détruit !

« Or, à ce que je pense, il n'en va point ainsi, Simmias ; car c'est affaire, même à toi, d'être bien attentif à mes paroles[1]. Pour ce qui est, en effet, de l'argumentation précédente, tout le monde peut en comprendre la naïveté. Je le prouve : s'il est vrai que la disparition de notre tisserand, après qu'il a usé une multitude de tels vêtements et qu'il en a tissé tout autant, est postérieure à la multitude en question,

1. Cébès a marqué en quoi, contre Simmias, il s'accorde avec

ταὐτὸν ἔγκλημα ἔχειν. Ὅτι μὲν γὰρ ἦν ἡμῶν ἡ ψυχὴ καὶ 87
πρὶν εἰς τόδε τὸ εἶδος ἐλθεῖν, οὐκ ἀνατίθεμαι μὴ οὐχὶ πάνυ
χαριέντως, καί, εἰ μὴ ἐπαχθές ἐστιν εἰπεῖν, πάνυ ἱκανῶς
ἀποδεδεῖχθαι· ὡς δὲ καὶ ἀποθανόντων ἡμῶν ἔτι που ἔστιν,
οὔ μοι δοκεῖ τῇδε. Ὡς μὲν οὐκ ἰσχυρότερον καὶ πολυ-
χρονιώτερον ψυχὴ σώματος, οὐ συγχωρῶ τῇ Σιμμίου ἀντι-
λήψει· δοκεῖ γάρ μοι πᾶσι τούτοις πάνυ πολὺ διαφέρειν.
« Τί οὖν, ἂν φαίη ὁ λόγος, ἔτι ἀπιστεῖς, ἐπειδὴ ὁρᾷς,
« ἀποθανόντος τοῦ ἀνθρώπου, τό γε ἀσθενέστερον ἔτι ὄν;
« τὸ δὲ πολυχρονιώτερον οὐ δοκεῖ σοι ἀναγκαῖον εἶναι ἔτι b
« σῴζεσθαι ἐν τούτῳ τῷ χρόνῳ; » Πρὸς δὴ τοῦτο τόδε
ἐπίσκεψαι εἴ τι λέγω· εἰκόνος γάρ τινος, ὡς ἔοικεν, κἀγὼ
ὥσπερ Σιμμίας δέομαι· ἐμοὶ γὰρ δοκεῖ ὁμοίως λέγεσθαι
ταῦτα ὥσπερ ἄν τις περὶ ἀνθρώπου ὑφάντου πρεσβύτου
ἀποθανόντος λέγοι τοῦτον τὸν λόγον, ὅτι οὐκ ἀπόλωλεν ὁ
ἄνθρωπος ἀλλ' ἔστι που σῶς· τεκμήριον δὲ παρέχοιτο
θοἰμάτιον ὃ ἠμπείχετο αὐτὸς ὑφηνάμενος, ὅτι ἐστὶ σῶν καὶ
οὐκ ἀπόλωλεν. Καὶ εἴ τις ἀπιστοίη αὐτῷ, ἀνερωτῴη
πότερον πολυχρονιώτερόν ἐστι τὸ γένος ἀνθρώπου ἢ c
ἱματίου, ἐν χρείᾳ τε ὄντος καὶ φορουμένου· ἀποκριναμένου
δή τινος ὅτι πολὺ τὸ τοῦ ἀνθρώπου, οἴοιτο ἀποδεδεῖχθαι
ὅτι παντὸς ἄρα μᾶλλον ὅ γε ἄνθρωπος σῶς ἐστιν, ἐπειδὴ
τό γε ὀλιγοχρονιώτερον οὐκ ἀπόλωλεν.

« Τὸ δ', οἶμαι, ὦ Σιμμία, οὐχ οὕτως ἔχει. Σκόπει γὰρ καὶ σὺ ἃ λέγω· πᾶς γὰρ ἂν ὑπολάβοι ὅτι εὔηθες λέγει ὁ τοῦτο λέγων. Ὁ γὰρ ὑφάντης οὗτος, πολλὰ κατατρίψας τοιαῦτα ἱμάτια καὶ ὑφηνάμενος, ἐκείνων μὲν ὕστερος

87 a 2 ἀνατίθεμαι Ol. (135, 14 N. [sed non in lemm.]) Turneb. : ἀντιτ. codd. || 4 ἔστιν B[2] (i. m.) : ἔσται BW || 6 συγχωρῶ : ξυγχ. BY || 8 ἐπειδή : -δή γε B[2] (s. u.) TW || **b** 3 ἔοικεν : -κε B[2] (ν eras.) Y || 7 σῶς Forster : ἴσως codd. || 8 ἠμπείχετο : -ίσχετο B[2] (ισ s. u.) || 9 ἀπόλωλεν : -λε TY || ἀπιστοίη Heindorf : -τῶν codd. || **c** 1 ἔστι : -τιν T || 2 ἀποκριναμένου : -ομένου T || 3 δή : δέ Schanz ex D[1] (Ven. 185) || τινος : secl. Burnet || 5 ἀπόλωλεν : -λε TY || 7 γὰρ : om. TW secl. Burnet || 9 ὕστερος W[2] (ς s. u.) : -ον B[2] (ν s. u.) W.

d elle est par contre, je crois bien, antérieure à celui qui en est le terme; et il n'y a pas là ombre de motif en plus pour que l'homme soit, par rapport au vêtement, quelque chose d'inférieur et de plus fragile ! Eh bien, cette même image serait, si je ne me trompe, recevable pour l'âme dans sa relation au corps; et, en tenant à leur sujet le langage que voici, il est évident pour moi qu'on parlerait exactement comme il faut. L'âme, dirait-on, est chose durable, le corps de son côté chose plus fragile et de moindre durée. En réalité cependant, ajouterait-on, mettons que chaque âme use de nombreux corps, particulièrement quand la vie dure nombre d'années (car on peut supposer que, le corps étant un courant qui se perd[1] tandis que l'homme continue de vivre, l'âme au contraire ne
e cesse de retisser ce qui s'est usé); ce n'en serait pas moins une nécessité que l'âme, le jour où elle sera détruite, ait justement sur elle le dernier vêtement qu'elle a tissé, et que ce soit le seul antérieurement auquel ait lieu cette destruction. Mais, une fois l'âme anéantie, c'est alors que désormais le corps révèlerait sa fragilité foncière; et, tombant en pourriture, il ne tarderait pas à passer définitivement. Par conséquent, nous ne sommes pas encore en droit d'ajouter foi à l'argument dont il s'agit, et ainsi d'avoir confiance qu'après notre mort notre âme existe encore quelque part.

88 « La preuve, c'est que quelqu'un pourrait dire: « Je con« cède au raisonnement plus que tu ne fais. » Et ce qu'il lui accorderait, c'est non seulement que nos âmes existaient dans le temps qui a précédé notre naissance, mais que rien n'empêche, même après la mort, quelques-unes d'exister encore, et de continuer d'exister, pour donner lieu à de futures naissances et à de nouvelles morts. Dans l'hypothèse en effet l'âme est chose assez forte pour faire face à ces naissances répétées. Cependant, après avoir accordé cela, il se refuserait ensuite à concéder qu'elle ne s'épuise pas dans ces multiples naissances et qu'elle ne finit pas en somme par être radicalement détruite dans l'une de ces morts. Or cette mort, cette
b dissolution du corps qui porte à l'âme le coup fatal, il n'est

Socrate, puis réfuté par l'absurde l'argument de celui-ci. Son exposé exige donc de Simmias autant d'attention que de Socrate.

1. Le flux héraclitéen n'est pas spécialement en cause ici; voir remarques analogues *Timée* 43 a. L'Orphisme appelle le corps le

ἀπόλωλε πολλῶν ὄντων, τοῦ δὲ τελευταίου, οἶμαι, πρό- d
τερος· καὶ οὐδέν τι μᾶλλον τούτου ἕνεκα ἄνθρωπός ἐστιν
ἱματίου φαυλότερον οὐδ' ἀσθενέστερον. Τὴν αὐτὴν δὲ
ταύτην, οἶμαι, εἰκόνα δέξαιτ' ἂν ψυχὴ πρὸς σῶμα, καί τις
λέγων αὐτὰ ταῦτα περὶ αὐτῶν μέτρι' ἄν μοι φαίνοιτο
λέγειν· ὡς ἡ μὲν ψυχὴ πολυχρόνιόν ἐστιν, τὸ δὲ σῶμα
ἀσθενέστερον καὶ ὀλιγοχρονιώτερον· ἀλλὰ γὰρ ἂν φαίη
ἑκάστην τῶν ψυχῶν πολλὰ σώματα κατατρίβειν, ἄλλως τε
κἂν πολλὰ ἔτη βιῷ (εἰ γὰρ ῥέοι τὸ σῶμα καὶ ἀπολλύοιτο ἔτι
ζῶντος τοῦ ἀνθρώπου, ἀλλ' ἡ ψυχὴ ἀεὶ τὸ κατατριβόμενον
ἀνυφαίνοι)· ἀναγκαῖον μεντἂν εἴη, ὁπότε ἀπολλύοιτο ἡ e
ψυχή, τὸ τελευταῖον ὕφασμα τυχεῖν αὐτὴν ἔχουσαν, καὶ
τούτου μόνου προτέραν ἀπόλλυσθαι· ἀπολομένης δὲ τῆς
ψυχῆς, τότ' ἤδη τὴν φύσιν τῆς ἀσθενείας ἐπιδεικνύοι τὸ
σῶμα καὶ ταχὺ σαπὲν διοίχοιτο. Ὥστε τούτῳ τῷ λόγῳ
οὔπω ἄξιον πιστεύσαντα θαρρεῖν ὡς, ἐπειδὰν ἀποθάνωμεν,
ἔτι που ἡμῶν ἡ ψυχὴ ἔστιν.

« Εἰ γάρ τις καὶ πλέον ἔτι τῷ λέγοντι ἢ ἃ σὺ λέγεις 88
συγχωρήσειεν, δοὺς αὐτῷ μὴ μόνον ἐν τῷ πρὶν καὶ γενέσθαι
ἡμᾶς χρόνῳ εἶναι ἡμῶν τὰς ψυχάς, ἀλλὰ μηδὲν κωλύειν,
καὶ ἐπειδὰν ἀποθάνωμεν, ἐνίων ἔτι εἶναι καὶ ἔσεσθαι καὶ
πολλάκις γενήσεσθαι καὶ ἀποθανεῖσθαι αὖθις (οὕτω γὰρ
αὐτὸ φύσει ἰσχυρὸν εἶναι, ὥστε πολλάκις γιγνομένην ψυχὴν
ἀντέχειν)· δοὺς δὲ ταῦτα, ἐκεῖνο μηκέτι συγχωροῖ, μὴ οὐ
πονεῖν αὐτὴν ἐν ταῖς πολλαῖς γενέσεσιν, καὶ τελευτῶσάν
γε ἔν τινι τῶν θανάτων παντάπασιν ἀπόλλυσθαι· τοῦτον δὲ
τὸν θάνατον καὶ ταύτην τὴν διάλυσιν τοῦ σώματος ἢ τῇ b

d 4 ταύτην B² (i. m.) : om. B || 5 αὐτῶν B² (τῶν exp.) : τ. αὐ. B || 6 μὲν ψυχὴ : ψ. μ. TW || ἐστιν : -τι BWY || 9 κἂν B² (i. m. sed deletum) : καὶ εἰ BY || βιῷ : βιῴη BWY || ἀπολλύοιτο T² (λ s. u.) : ἀπόλυ. T (sic Tubingensis [C] hic et e 2) || **e** 7 ἡμῶν ἡ ψυχὴ : ἡ ψ. ἡμ. TW || **88 a** 1 ἢ : del. Schleiermacher et plures || 2 συγχωρήσειεν : ξυγχ. -ειε B² || 3 τὰς ψυχάς : τὴν ψυχήν TW || 6 ψυχὴν : τὴν ψ. W || 7 ἐκεῖνο μηκέτι : μ. ἐκ. T || 8 γενέσεσιν : -σι B² (ν eras.) WY || **b** 1 ἢ : εἰ BY.

personne, dirait-il, qui en soit instruit, car il est impossible à quiconque parmi nous d'en avoir le sentiment. Mais, si la chose est ainsi, il n'y a pas d'homme chez qui son assurance devant la mort soit justifiée et ne soit pas une assurance déraisonnable, à moins qu'il ne soit en mesure de prouver que l'âme est chose totalement immortelle et impérissable. Sinon, de toute nécessité, celui qui va mourir doit toujours craindre pour son âme que, dans l'instant où elle est disjointe du corps, elle ne soit aussi détruite totalement. »

Une pause dans le récit.

Tous, bien certainement, après les avoir entendus parler, nous éprouvions un sentiment de mauvaise humeur, ainsi
c que plus tard nous nous le sommes mutuellement confié : ce qui avait été dit jusqu'alors nous avait solidement convaincus ; et les voilà, nous disions-nous, qui nous rejettent dans notre inquiétude, qui nous précipitent dans l'incrédulité, non pas seulement à l'égard des arguments déjà exposés, mais d'avance envers ce qui se dira par la suite ! Était-ce complètement notre faute en outre d'avoir mal jugé ? ou n'était-ce pas la question elle-même qui ne comportait pas de certitude ?

Échécrate. — Pardieu ! Phédon, je vous pardonne bien ! Moi-même en effet, pendant que je t'écoute, voici presque le langage que j'en viens à me tenir : « Quel est donc doréna-
d « vant l'argument auquel nous nous fierons, puisqu'aussi « bien, malgré sa forme persuasive, l'argument exposé par « Socrate vient à présent de s'effondrer dans l'incertitude ! » C'est l'effet du merveilleux ascendant qu'exerce sur moi, à présent comme en tout temps, la thèse d'après laquelle notre âme est une harmonie. L'exposé de cette thèse m'a, pour ainsi parler, fait ressouvenir qu'elle avait eu jusque-là mon assentiment ; et voici que, de nouveau, j'ai tout aussi grand besoin qu'en commençant d'une autre raison, pour me convaincre que notre mort ne s'accompagne pas de la mort de notre âme ! Dis-nous donc, au nom de Zeus, par quelle voie Socrate a tâché de rattraper son argument ! Se montrait-il,
e lui, aucunement découragé, ainsi que tu le dis de vous autres ? ou bien au contraire ne se portait-il pas plutôt avec calme au

vêtement dont s'enveloppe l'âme (cf. Empédocle, fr. 126 Diels).

ψυχῇ φέρει ὄλεθρον μηδένα φαίη εἰδέναι (ἀδύνατον γὰρ
εἶναι ὁτῳοῦν αἰσθέσθαι ἡμῶν)· εἰ δὲ τοῦτο οὕτως ἔχει, οὐ-
δενὶ προσήκει θάνατον θαρροῦντι μὴ οὐκ ἀνοήτως θαρρεῖν,
ὃς ἂν μὴ ἔχῃ ἀποδεῖξαι ὅτι ἔστι ψυχὴ παντάπασιν ἀθάνα-
τόν τε καὶ ἀνώλεθρον. Εἰ δὲ μή, ἀνάγκην εἶναι ἀεὶ τὸν
μέλλοντα ἀποθανεῖσθαι δεδιέναι ὑπὲρ τῆς αὑτοῦ ψυχῆς μὴ
ἐν τῇ νῦν τοῦ σώματος διαζεύξει παντάπασιν ἀπόληται. »

Πάντες οὖν, ἀκούσαντες εἰπόντων αὐτῶν, ἀηδῶς διετέ-
θημεν, ὡς ὕστερον ἐλέγομεν πρὸς ἀλλήλους, ὅτι ὑπὸ τοῦ c
ἔμπροσθεν λόγου σφόδρα πεπεισμένους ἡμᾶς πάλιν ἐδόκουν
ἀναταράξαι καὶ εἰς ἀπιστίαν καταβαλεῖν, οὐ μόνον τοῖς
προειρημένοις λόγοις, ἀλλὰ καὶ εἰς τὰ ὕστερον μέλλοντα
ῥηθήσεσθαι, μὴ οὐδενὸς ἄξιοι εἶμεν κριταὶ ἢ καὶ τὰ πράγ-
ματα αὐτὰ ἄπιστα ᾖ.

ΕΧ. Νὴ τοὺς θεούς, ὦ Φαίδων, συγγνώμην γε ἔχω ὑμῖν.
Καὶ γὰρ αὐτόν με νῦν ἀκούσαντά σου τοιοῦτόν τι λέγειν
πρὸς ἐμαυτὸν ἐπέρχεται· « Τίνι οὖν ἔτι πιστεύσομεν λόγῳ, d
« ὡς γάρ, σφόδρα πιθανὸς ὢν δν ὁ Σωκράτης ἔλεγε λόγον,
« νῦν εἰς ἀπιστίαν καταπέπτωκεν ; » Θαυμαστῶς γάρ μου
ὁ λόγος οὗτος ἀντιλαμβάνεται καὶ νῦν καὶ ἀεί, τὸ ἁρμονίαν
τινὰ ἡμῶν εἶναι τὴν ψυχήν. Καὶ ὥσπερ ὑπέμνησέ με ῥηθεὶς
ὅτι καὶ αὐτῷ μοι ταῦτα προυδέδοκτο, καὶ πάνυ δέομαι
πάλιν, ὥσπερ ἐξ ἀρχῆς, ἄλλου τινὸς λόγου ὅς με πείσει ὡς
τοῦ ἀποθανόντος οὐ συναποθνῄσκει ἡ ψυχή. Λέγε οὖν,
πρὸς Διός· πῇ ὁ Σωκράτης μετῆλθε τὸν λόγον ; καὶ
πότερον κἀκεῖνος, ὥσπερ ὑμᾶς φῄς, ἔνδηλός τι ἐγένετο e
ἀχθόμενος, ἢ οὔ, ἀλλὰ πρᾴως ἐβοήθει τῷ λόγῳ ; ἦ καὶ

b 3 αἰσθέσθαι : -άνεσθαι BWY || 4 προσήκει : -ειν Stephanus || 7 αὑτοῦ : ἑαυ. W || **c** 2 πάλιν : -λαι BWY || 4 ὕστερον : -ρα BW² (α s. u.) Y || 5 εἶμεν Bekker : εἴημεν B² (εἴη s. u,) TW ἦμεν BY || 6 αὐτὰ B² (s. u.) : om. BT || ᾖ : εἴη Heindorf || 8 αὐτόν : αὐ. BY || **d** 1 πιστεύσομεν : -σωμεν T || 2 ὡς : ὁ Steph. Heindorf (λόγον om.) καὶ Richards Wilamowitz *ibid.* 348 || 3 καταπέπτωκεν : -κε WY || 6 αὐτῷ : αὐ. BY || **e** 1 τι : om. T || 2 ἦ : ἢ T ἡ B²WY om. cum Vatic. 225 Heindorf καὶ εἰ codex quidam.

secours de la preuve? Et ce secours, fut-il efficace ou insuffisant? Raconte-nous tout par le menu, avec toute l'exactitude dont tu seras capable.

PHÉDON. — En vérité, Échécrate, maintes fois je me suis émerveillé de Socrate, mais jamais je n'ai ressenti pour lui plus d'admiration que dans ces heures que j'ai passées à son
89 côté. Qu'un homme comme lui ait été à même de répondre, la chose n'a sans doute rien d'extraordinaire. Mais ce que, pour moi, je trouvai de sa part merveilleux au dernier point, ce fut d'abord la bonne grâce, la bienveillance, l'air admiratif dont il accueillit les objections de ces jeunes hommes ; puis la pénétration avec laquelle il se rendit compte de l'effet qu'avaient produit sur nous leurs arguments ; enfin, comme il sut bien nous guérir! Nous étions pareils à des fuyards, à des vaincus : sa voix nous rappela en avant ; il nous fit faire demi-tour, pour reprendre sous sa conduite et avec lui l'examen de l'argument.

ÉCHÉCRATE. — Et comment cela?

Phédon reprend.

PHÉDON. — Je vais te le raconter. Sache que je me trouvais alors à sa droite,
b assis contre son lit sur un tabouret, et qu'il me dominait de beaucoup. Il se mit donc à me caresser la tête, pressant dans sa main les cheveux qui flottaient sur mon cou ; c'était en effet sa coutume de me plaisanter à l'occasion sur ma chevelure[1].

« Ainsi, c'est demain, Phédon, me dit-il, que tu feras, je pense, tondre cette superbe chevelure? — Comme de raison, Socrate! répondis-je. — Non! au moins si tu m'en crois. — Explique toi! fis-je. — C'est aujourd'hui même, dit-il, moi pour la mienne et toi pour celle-ci, s'il est vrai que pour nous ce jour soit justement le dernier de notre argument, et que nous soyons incapables de lui rendre la vie[2]! Pour ma
c part, à ta place et si l'argument me fuyait ainsi des mains, je m'engagerais par serment, à la façon des Argiens, à ne plus porter pareille chevelure avant d'avoir eu, dans de nouveaux combats, la victoire sur l'argumentation de Simmias aussi

1. L'habitude de Socrate est, non de *jouer* (comme on traduit) avec les cheveux de Phédon, comme d'un bien-aimé, mais de le *railler sur* sa toison de Péloponésien, une étrangeté à Athènes (Notice, p. x).
2. La mort de Socrate n'est rien, et ce n'est pas demain le vrai deuil.

ἱκανῶς ἐβοήθησεν ἢ ἐνδεῶς; Πάντα ἡμῖν δίελθε ὡς δύνασαι ἀκριβέστατα.

ΦΑΙΔ. Καὶ μήν, ὦ Ἐχέκρατες, πολλάκις θαυμάσας Σωκράτη, οὐ πώποτε μᾶλλον ἠγάσθην ἢ τότε παραγε-
νόμενος. Τὸ μὲν οὖν ἔχειν ὅτι λέγοι ἐκεῖνος, ἴσως οὐδὲν 89
ἄτοπον· ἀλλὰ ἔγωγε μάλιστα ἐθαύμασα αὐτοῦ πρῶτον μὲν τοῦτο, ὡς ἡδέως καὶ εὐμενῶς καὶ ἀγαμένως τῶν νεανίσκων τὸν λόγον ἀπεδέξατο, ἔπειτα ἡμῶν ὡς ὀξέως ᾔσθετο ὃ πεπόνθειμεν ὑπὸ τῶν λόγων, ἔπειτα ὡς εὖ ἡμᾶς ἰάσατο· καὶ ὥσπερ πεφευγότας καὶ ἡττημένους ἀνεκαλέσατο καὶ προύτρεψε πρὸς τὸ παρέπεσθαί τε καὶ συσκοπεῖν τὸν λόγον.

ΕΧ. Πῶς δή;

ΦΑΙΔ. Ἐγὼ ἐρῶ. Ἔτυχον γὰρ ἐν δεξιᾷ αὐτοῦ καθή-
μενος παρὰ τὴν κλίνην ἐπὶ χαμαιζήλου τινός, ὁ δὲ ἐπὶ b
πολὺ ὑψηλοτέρου ἢ ἐγώ. Καταψήσας οὖν μου τὴν κεφαλὴν καὶ ξυμπιέσας τὰς ἐπὶ τῷ αὐχένι τρίχας (εἰώθει γάρ, ὁπότε τύχοι, παίζειν μου εἰς τὰς τρίχας)·

« Αὔριον δή, ἔφη, ἴσως, ὦ Φαίδων, τὰς καλὰς ταύτας κόμας ἀποκερεῖ; — Ἔοικεν, ἦν δ' ἐγώ, ὦ Σώκρατες. — Οὔκ, ἄν γε ἐμοὶ πείθῃ. — Ἀλλὰ τί; ἦν δ' ἐγώ. — Τήμερον, ἔφη, κἀγὼ τὰς ἐμὰς καὶ σὺ ταύτας, ἐάνπερ γε ἡμῖν ὁ λόγος τελευτήσῃ καὶ μὴ δυνώμεθα αὐτὸν ἀναβιώσασθαι. Καὶ
ἔγωγ' ἄν, εἰ σὺ εἴην καί με διαφεύγοι ὁ λόγος, ἔνορκον ἂν c
ποιησαίμην, ὥσπερ Ἀργεῖοι, μὴ πρότερον κομήσειν, πρὶν ἂν νικήσω ἀναμαχόμενος τὸν Σιμμίου τε καὶ Κέβητος λόγον. — Ἀλλ', ἦν δ' ἐγώ, πρὸς δύο λέγεται οὐδ' ὁ

e 6 τότε B²Y² (το et τ s. u.) : ποτε BY || **89 a** 2 ἀλλὰ : ἀλλ' TW || 5 πεπόνθειμεν : ἐπεπόνθεμεν Burnet || 7 προύτρεψε : -εν BTW || συσκοπεῖν : ξυνσ. B ξυσ. B² (ν eras.) TWY || 10 καθήμενος : ante ἐν δεξίᾳ TW || **b** 2 πολὺ : πολλῷ B² (i. m.) T || 5 ταύτας B² (i. m.) : om. B || 6 ἀποκερεῖ : -ῇ B² (ῃ s. u.) WY || 7 γε ἐμοὶ : ἔμοιγε W || 8 κἀγὼ : καὶ ἐγὼ TW || 9 δυνώμεθα B² (ω s. u.) (et Thom. M.) : -άμεθα BY || **c** 1 διαφεύγοι : -φύγοι B² (υ s. u.) TW || 3 ἀναμαχόμενος T² (i. m) : om. T || 4 λέγεται : ante οἷός τε B² (transp.) TW.

bien que de Cébès ! — Mais contre deux, repris-je, Hercule lui-même, à ce qu'on dit, n'est pas de force[1] ! — Eh bien ! dit Socrate, me voici : je suis Iolaos ! Appelle-moi à la rescousse tant qu'il fait encore jour. — Bon, je t'appelle ! fis-je. Seulement, je ne suis point Hercule, et c'est à Hercule que Iolaos demande secours !

La misologie.

— C'est indifférent pour la suite, dit-il. Mais, avant tout, prenons bien garde à un accident qui pourrait nous arriver ! — Et lequel ?
d m'écriai-je. — C'est, reprit-il, de devenir des « misologues », comme il y en a qui deviennent « misanthropes ». Il n'est pas possible en effet, ajouta Socrate, qu'il arrive à quelqu'un pire accident que de prendre en haine les raisonnements. Or c'est dans les mêmes conditions que se produisent, et la « misologie », et la « misanthropie ». D'où vient en effet que s'insinue en nous la « misanthropie » ? De ce qu'on a mis en quelqu'un une robuste confiance, sans s'y connaître ; de ce qu'on admet chez l'homme en question une nature entièrement franche, saine, loyale ; puis de ce qu'un peu plus tard on en vient à découvrir qu'il est aussi pervers que déloyal, et derechef que c'est un autre homme ; quand on est maintes fois passé par cette épreuve, principalement par la faute de ceux qu'on pouvait considérer comme ses plus intimes et ses meilleurs amis, on finit, après tant et tant de froissements,
e par prendre en haine tout ce qui est homme, par estimer que rien de rien n'y est sain, sans exception. Ou bien jamais n'as-tu observé que c'est ce qui se produit ? — Hé ! fis-je, c'est absolument cela. — N'est-il pas vrai que c'est mal agir ? qu'évidemment, en se conduisant ainsi, on avait, sans s'y connaître dans les questions qui concernent l'homme, la prétention d'user des hommes ? Sans doute en effet, si on en usait en connaissance de cause et comme le comporte l'objet, alors on estimerait que, bons ou méchants, ceux qui le sont
90 tout à fait sont en petit nombre les uns comme les autres, tandis que l'entredeux, c'est la majorité. — Comment l'en-

— N'ayant pu reprendre Thyréa aux Spartiates, les Argiens avaient juré de rester tondus jusqu'au jour de la revanche (Hérodote I, 82).

1. Proverbe : engagé dans la lutte contre l'Hydre, Hercule est attaqué par un crabe monstrueux, envoyé par Hèra qui exècre le fils

Ἡρακλῆς οἷός τε εἶναι. — Ἀλλὰ καὶ ἐμέ, ἔφη, τὸν Ἰόλεων
παρακάλει, ἕως ἔτι φῶς ἐστιν. — Παρακαλῶ τοίνυν,
ἔφην, οὐχ ὡς Ἡρακλῆς, ἀλλ' ὡς Ἰόλεως τὸν Ἡρακλῆ.

— Οὐδὲν διοίσει, ἔφη. Ἀλλὰ πρῶτον εὐλαβηθῶμέν τι
πάθος μὴ πάθωμεν. — Τὸ ποῖον; ἦν δ' ἐγώ. — Μὴ
γενώμεθα, ἦ δ' ὅς, μισόλογοι, ὥσπερ οἱ μισάνθρωποι d
γιγνόμενοι· ὡς οὐκ ἔστιν, ἔφη, ὅτι ἄν τις μεῖζον τούτου
κακὸν πάθοι ἢ λόγους μισήσας. Γίγνεται δὲ ἐκ τοῦ αὐτοῦ
τρόπου μισολογία τε καὶ μισανθρωπία. Ἥ τε γὰρ μισαν-
θρωπία ἐνδύεται ἐκ τοῦ σφόδρα τινὶ πιστεῦσαι ἄνευ τέχνης,
καὶ ἡγήσασθαι παντάπασί γε ἀληθῆ εἶναι καὶ ὑγιῆ καὶ
πιστὸν τὸν ἄνθρωπον, ἔπειτα ὀλίγον ὕστερον εὑρεῖν τοῦτον
πονηρόν τε καὶ ἄπιστον, καὶ αὖθις ἕτερον· καί, ὅταν
τοῦτο πολλάκις πάθῃ τις καὶ ὑπὸ τούτων μάλιστα οὓς ἂν
ἡγήσαιτο οἰκειοτάτους τε καὶ ἑταιροτάτους, τελευτῶν δὴ
θαμὰ προσκρούων μισεῖ τε πάντας καὶ ἡγεῖται οὐδενὸς e
οὐδὲν ὑγιὲς εἶναι τὸ παράπαν. Ἢ οὐκ ᾔσθησαι σύ πω
τοῦτο γιγνόμενον; — Πάνυ γε, ἦν δ' ἐγώ. — Οὐκοῦν, ἦ δ'
ὅς, αἰσχρόν, καὶ δῆλον ὅτι ἄνευ τέχνης τῆς περὶ
τἀνθρώπεια ὁ τοιοῦτος χρῆσθαι ἐπεχείρει τοῖς ἀνθρώποις;
Εἰ γάρ που μετὰ τέχνης ἐχρῆτο ὥσπερ ἔχει, οὕτως ἂν
ἡγήσατο τοὺς μὲν χρηστοὺς καὶ πονηροὺς σφόδρα ὀλίγους
εἶναι ἑκατέρους, τοὺς δὲ μεταξὺ πλείστους. — Πῶς 90
λέγεις; ἔφην ἐγώ. — Ὥσπερ, ἦ δ' ὅς, περὶ τῶν σφόδρα
σμικρῶν καὶ μεγάλων· οἴει τι σπανιώτερον εἶναι ἢ σφόδρα

c 5 τε : τ' W || 6 ἐστιν : -τι W || τοίνυν ἔφην : ἔ. τ. T || 7 ὡς : ὡς ὁ T || 8 ἔφη : om. T || πρῶτον : π. μὲν Stob. || τι (et Stob.) : τί TW || **d** 6 παντάπασί : -σίν T || γε (ex em. B ?) : τε Stob. || 7 πιστὸν : π. ὄντα Stob. || **e** 2 τὸ παράπαν : om. Stob. || σύ πω Hermann : σὺ BY Stob. καί συ γρ. W οὔπω TW || 4 αἰσχρόν : secl. Schanz || 5 τἀνθρώπεια : τὰ ἀνθ. TW Stob. || ἐπεχείρει Stob. : ἐπιχειρεῖ codd. || ἀνθρώποις (et Stob.) : -πείοις BY || 6 οὕτως : οὗτος Stob[n]. || 7 ἡγήσατο (et Stob.) : -σαιτο B[2] TY || **90 a** 1 μεταξὺ : μ. τούτων Stob. μ. τοὺς Stob[n]. || 2 ἔφην : ἦν δ' TW || 3 σμικρῶν : μικ. TW.

tends-tu ? demandai-je. — Comme s'il s'agissait, répondit-il, du tout à fait petit et du tout à fait grand : crois-tu qu'il y ait chose plus rare que de rencontrer du tout à fait grand ou du tout à fait petit, dans l'homme ou dans le chien ou en n'importe quoi d'autre ? Aussi bien, d'ailleurs, pour le fait d'être rapide ou lent, d'être laid ou beau, d'être blanc ou bien noir ? Ou plutôt, n'as-tu point observé que dans toutes les qualités de ce genre les extrêmes, à chaque bout opposé, sont rares et peu nombreux, et qu'au contraire dans l'entre-deux il y a toute la multitude qu'on peut souhaiter ? — Hé ! fis-je, absolument ! — N'est-ce pas ton avis, dit-il, que, si la
b méchanceté était matière à concours, il y aurait infiniment peu de gens, là aussi, qui se révéleraient du premier mérite ? — C'est au moins vraisemblable, répondis-je. — Vraisemblable en effet, dit-il.

« Ce n'est pas toutefois de ce côté-là qu'il y a de la ressemblance entre les raisonnements et l'humanité ! Mais tu ouvrais la marche, et je n'ai fait que te suivre[1]... Non, c'est plutôt de celui-ci : on a mis sa confiance dans la vérité d'un raisonnement, sans s'y connaître en matière de raisonnements ; puis, voilà qu'un peu plus tard on le juge faux, ce que parfois il est, mais parfois aussi n'est pas ; et derechef autrement, et encore autrement. Dès lors c'est surtout à ceux
c dont le temps se passe à raisonner pour et contre, qu'il arrive, tu le sais bien, de s'imaginer enfin que, parvenus au comble de la sagesse, ils sont les seuls à avoir reconnu qu'il n'existe, dans les choses pas plus que dans les raisonnements, rien de rien qui soit sain ni davantage stable; toute la réalité étant au contraire tout bonnement dans une manière d'Euripe, remontant et redescendant tour à tour le courant, sans aucun moment de repos, en aucun point que ce soit[2]. — Rien assurément de plus vrai, dis-je. — Par suite, dit-il, ce serait un accident déplorable, Phédon, s'il est certain qu'il existe un raisonnement qui est vrai, stable et qu'on peut reconnaître
d pour tel, qu'après, et sous prétexte qu'on en rencontre d'autres à côté ainsi faits que, sans changer, ils soient tantôt jugés

d'Alcmène ; Iolaos, neveu du héros, lui vient par bonheur en aide.

1. L'ironie est évidente ; mais des deux côtés la source du mal est la même : faute de méthode on se jette d'un extrême à l'autre.

2. La Sophistique se lie au scepticisme logique des Héraclitéens

μέγαν ἢ σφόδρα σμικρὸν ἐξευρεῖν ἄνθρωπον ἢ κύνα ἢ ἄλλο ὁτιοῦν ; ἢ αὖ ταχὺν ἢ βραδὺν ἢ αἰσχρὸν ἢ καλὸν ἢ λευκὸν ἢ μέλανα ; ἢ οὐκ ᾔσθησαι ὅτι πάντων τῶν τοιούτων τὰ μὲν ἄκρα τῶν ἐσχάτων σπάνια καὶ ὀλίγα, τὰ δὲ μεταξὺ ἄφθονα καὶ πολλά ; — Πάνυ γε, ἦν δ' ἐγώ. — Οὐκοῦν οἴει, ἔφη, εἰ πονηρίας ἀγὼν προτεθείη, πάνυ ἂν ὀλίγους καὶ ἐνταῦθα b
τοὺς πρώτους φανῆναι ; — Εἰκός γε, ἦν δ' ἐγώ. — Εἰκὸς γάρ, ἔφη.

« Ἀλλὰ ταύτῃ μὲν οὐχ ὅμοιοι οἱ λόγοι τοῖς ἀνθρώποις, ἀλλὰ σοῦ νῦν δὴ προάγοντος ἐγὼ ἐφεσπόμην, ἀλλ' ἐκείνῃ ᾗ, ἐπειδάν τις πιστεύσῃ λόγῳ τινὶ ἀληθεῖ εἶναι ἄνευ τῆς περὶ τοὺς λόγους τέχνης, κἄπειτα ὀλίγον ὕστερον αὐτῷ δόξῃ ψευδὴς εἶναι, ἐνίοτε μὲν ὤν, ἐνίοτε δ' οὐκ ὤν, καὶ αὖθις ἕτερος καὶ ἕτερος· καὶ μάλιστα δὴ οἱ περὶ τοὺς ἀντιλογικοὺς λόγους διατρίψαντες οἶσθ' ὅτι τελευτῶντες c
οἴονται σοφώτατοι γεγονέναι καὶ κατανενοηκέναι μόνοι ὅτι οὔτε τῶν πραγμάτων οὐδενὸς οὐδὲν ὑγιὲς οὐδὲ βέβαιον, οὔτε τῶν λόγων, ἀλλὰ πάντα τὰ ὄντα ἀτεχνῶς ὥσπερ ἐν Εὐρίπῳ ἄνω κάτω στρέφεται καὶ χρόνον οὐδένα ἐν οὐδενὶ μένει. — Πάνυ μὲν οὖν, ἔφην ἐγώ, ἀληθῆ λέγεις. — Οὐκοῦν, ὦ Φαίδων, ἔφη, οἰκτρὸν ἂν εἴη τὸ πάθος εἰ, ὄντος δή τινος ἀληθοῦς καὶ βεβαίου λόγου καὶ δυνατοῦ κατανοῆσαι, ἔπειτα διὰ τὸ παραγίγνεσθαι τοιούτοις τισὶ λόγοις, d
τοῖς αὐτοῖς, τοτὲ μὲν δοκοῦσιν ἀληθέσιν εἶναι, τοτὲ δὲ μή, μὴ ἑαυτόν [τις αἰτιῷτο μηδὲ τὴν ἑαυτοῦ ἀτεχνίαν, ἀλλὰ

a 4 μέγαν : -α Y || σμικρὸν B² (σ s. u.) : μικ. BTW || ἄλλο ὁτιοῦν : -ό τι οὖν T ἀλλ' ὁ. W || 5 αἰσχρὸν ἢ καλὸν : κ. ἢ αἰ. TW || 6 οὐκ : -χὶ TW || 8 πάνυ... b 2 φανῆναι Y² (i. m.) : om. Y || γε : om. WY² || **b** 2 γε W : δὲ BTY || 4 ἀνθρώποις : ἀ. εἰσίν TW || 5 ἐφεσπόμην B² (ό i. m.) : -ποίμην BWY || 6 ᾗ : secl. Madvig || ἀληθεῖ W² (em.) : -θῆ W || 7 ὀλίγον ὕστερον : ὕ. ὀ. TW || 8 δόξῃ : -ει W || **c** 2 καὶ : τε κ. BY || 4 οὔτε τῶν λόγων : add. οὐδὲν τῶν ὄντων i. m. B², sed postea deleta || τὰ B² (s. u.) : om. BT || 5 κάτω : καὶ κ. BY || 7 ἔφη : B² (exp.) om. W || 8 δή : γε TW || **d** 1 τοιούτοις τισὶ Paris. 1813 (G) : -σὶ τ. T (τισὶ exp.) -σὶ BWY || 2 ἀληθέσιν εἶναι : -θῆ λέγειν εἶ. T || μή, μὴ T² (i. m.) : μὴ T || 3 τις : om. W.

vrais et tantôt non, on aille refuser de s'en prendre à soi-même et à son incompétence! Finalement au contraire, comme on en souffre, ce serait une joie de détourner de soi cette faute pour la repousser sur les raisonnements! Ainsi, désormais on passerait le restant de sa vie à détester les raisonnements, à les outrager; ce qui d'autre part nous priverait de ce qui dans les êtres est un objet vrai du savoir. — Oui, par Zeus! m'écriai-je; ce serait assurément un accident déplorable.

— Voilà donc, dit-il, contre quoi nous devons commencer par nous mettre en garde : n'allons pas donner en notre
e âme accès à cette idée que peut-être dans les raisonnements il n'y a rien qui soit sain; mais beaucoup plutôt à celle-ci, que c'est notre manière d'être à nous qui n'est pas saine encore; que c'est nous plutôt qui devons, en hommes, mettre notre cœur à nous comporter sainement : toi comme les autres en vue de la vie, de toute la vie qui doit suivre;
91 mais moi en vue seulement de la mort, moi qui suis exposé, dans le moment où c'est d'elle seule qu'il s'agit, à me comporter non pas en homme qui aspire à être sage, mais à la façon de ceux à qui la culture fait totalement défaut et en homme qui aspire à avoir le dessus! Vois ces gens-là en train de discuter quelque problème : le sens vrai de ce dont on parle, ils n'en ont cure; mais faire adopter par les assistants leurs thèses personnelles, voilà ce qu'ils ont à cœur. Et mon avis est qu'entre eux et moi, ce sera dans le cas présent toute la différence, et la seule. C'est que mon but n'est pas de faire accepter pour vrai par les assistants le langage que je tiens (ce que je n'aurai à cœur que par surcroît), mais de juger moi-même, le plus possible, qu'il a ce caractère[1].
b Voici, cher camarade, quel est mon calcul : regarde comme j'y gagne! La vérité est-elle, d'aventure, en ce que je dis? Quelle bonne affaire certes d'en avoir acquis la conviction! Si au contraire il n'y a rien après le trépas, eh bien! alors, pendant le temps au moins qui justement précède la mort, je n'ennuierai point de mes lamentations ceux qui sont auprès de moi. Au reste je n'aurai pas bien longtemps

(*Crat.* 386, 440 a-c; *Théétète* 179 e sqq.). — Entre la Béotie et l'Eubée, le détroit d'Euripe change chaque jour sept fois de courant.

1. La dialectique n'est pas un art de disputer ou de persuader. Le

τελευτῶν διὰ τὸ ἀλγεῖν ἄσμενος ἐπὶ τοὺς λόγους ἀφ' ἑαυτοῦ τὴν αἰτίαν ἀπώσαιτο· καὶ ἤδη τὸν λοιπὸν βίον μισῶν τε καὶ λοιδορῶν τοὺς λόγους διατελοῖ, τῶν δὲ ὄντων τῆς ἀληθείας τε καὶ ἐπιστήμης στερηθείη. — Νὴ τὸν Δία, ἦν δ' ἐγώ, οἰκτρὸν δῆτα.

— Πρῶτον μὲν τοίνυν, ἔφη, τοῦτο εὐλαβηθῶμεν, καὶ μὴ
παρίωμεν εἰς τὴν ψυχὴν ὡς τῶν λόγων κινδυνεύει οὐδὲν e
ὑγιὲς εἶναι, ἀλλὰ πολὺ μᾶλλον ὅτι ἡμεῖς οὔπω ὑγιῶς ἔχομεν, ἀλλὰ ἀνδριστέον καὶ προθυμητέον ὑγιῶς ἔχειν, σοὶ μὲν οὖν καὶ τοῖς ἄλλοις καὶ τοῦ ἔπειτα βίου παντὸς
ἕνεκα, ἐμοὶ δὲ αὐτοῦ ἕνεκα τοῦ θανάτου, ὡς κινδυνεύω 91
ἔγωγε ἐν τῷ παρόντι περὶ αὐτοῦ τούτου οὐ φιλοσόφως ἔχειν ἀλλ', ὥσπερ οἱ πάνυ ἀπαίδευτοι, φιλονίκως. Καὶ γὰρ ἐκεῖνοι, ὅταν περί του ἀμφισβητῶσιν, ὅπῃ μὲν ἔχει περὶ ὧν ἂν ὁ λόγος ᾖ, οὐ φροντίζουσιν, ὅπως δὲ ἃ αὐτοὶ ἔθεντο ταῦτα δόξει τοῖς παροῦσιν, τοῦτο προθυμοῦνται. Καὶ ἐγώ μοι δοκῶ ἐν τῷ παρόντι τοσοῦτον μόνον ἐκείνων διοίσειν· οὐ γὰρ ὅπως τοῖς παροῦσιν ἃ ἐγὼ λέγω δόξει ἀληθῆ εἶναι προθυμήσομαι, εἰ μὴ εἴη πάρεργον, ἀλλ' ὅπως αὐτῷ ἐμοὶ
ὅτι μάλιστα δόξει οὕτως ἔχειν. Λογίζομαι γάρ, ὦ φίλε b
ἑταῖρε (θέασαι ὡς πλεονεκτικῶς), εἰ μὲν τυγχάνει ἀληθῆ ὄντα ἃ λέγω, καλῶς δὴ ἔχει τὸ πεισθῆναι· εἰ δὲ μηδέν ἐστι τελευτήσαντι, ἀλλ' οὖν τοῦτόν γε τὸν χρόνον αὐτὸν τὸν πρὸ τοῦ θανάτου ἧττον τοῖς παροῦσιν ἀηδὴς ἔσομαι ὀδυρόμενος, ἡ δὲ διάνοιά μοι αὕτη οὐ ξυνδιατελεῖ (κακὸν γὰρ

d 5 ἑαυτοῦ : αὐ. TW || 6 τοὺς λόγους B[2] (i. m.) : om. B || διατελοῖ : -λῷ (?) B -λῶν B[2] (em.) Y || δὲ ὄντων Fischer : τε ὄ. Stephanus δεόντων codd. || 8 οἰκτρόν : ὡς οἰ. B[2] (s. u.) Y || 9 εὐλαβηθῶμεν W[2] (s. u.) : -βητέον B[2] (i. m.) W || **e** 1 οὐδὲν : iterum W || 3 ἀλλὰ : ἀλλ' TW || **91 a** 2 ἔγωγε : ἐγὼ Stob[n]. || 3 φιλονίκως Burnet : -νείκως BWY Stob. -νεικῶσιν T (sed ιν exp. et eras.) || 4 ἀμφισβητῶσιν (et Stob.) : -τήσωσιν TW || 6 παροῦσιν : -σι B[2] (ν eras.) TWY || 8 (et b 1) δόξει B[2] : -ῃ B (sed -ει a 6) W || 9 προθυμήσομαι : -μηθήσομαι B || **b** 2 θέασαι : καὶ θ. B[2] (s. u.) Y || ὡς : ὥσπερ W || μὲν : μ. γὰρ B[2] (s. u.) || 4 γε B (em. ?) : δὲ Y || 6 διάνοιά : ἄνοιά TWB[2]Y[2] (i. m.) ἄγνοιά Fischer.

à méditer là-dessus (ce serait malheureux en effet !) ; encore un peu de temps et ce sera fini. Me voilà donc préparé, dit-il : c'est dans cet état d'esprit, Simmias et toi Cébès, que j'aborde la discussion. Quant à vous, faites à Socrate,
c si m'en croyez, petite place en votre souci et bien plus grande à la Vérité ! Votre sentiment est-il que je suis dans le vrai ? alors, tombez-en d'accord avec moi ; n'en est-il pas ainsi ? tendez contre moi toutes vos raisons. Attention que mon zèle ne nous abuse tous ensemble, vous et moi, et que je ne m'en aille, telle l'abeille, laissant en vous l'aiguillon !

Retour aux théories de Simmias et de Cébès.

« Sur ce, dit-il, en avant ! Rappelez-moi d'abord ce que vous disiez, s'il vous arrive de voir que je ne m'en souviens pas. Pour Simmias ce qui en effet, sauf erreur de ma part, est l'objet de son doute et de ses craintes, c'est que l'âme, tout en étant quelque chose de plus divin et
d de plus beau que le corps, ne soit détruite avant lui, parce qu'elle en est une espèce d'harmonie. Quant à Cébès, il m'a, selon moi, concédé ceci, que l'âme est en tout cas quelque chose de plus durable que le corps ; mais il ajoute que c'est une chose obscure pour tout le monde, de savoir si l'âme, après avoir nombre de fois usé nombre de corps, n'est pas, en abandonnant le dernier, détruite elle-même à ce moment, et si mourir n'est pas précisément cela, la destruction de l'âme, puisque le corps, lui, n'arrête absolument jamais de se détruire. N'est-ce pas cela même, sans plus, Simmias et toi, Cébès, que nous avons à examiner ? » Tous deux tombèrent d'accord
e que c'était bien cela. « Est-ce par suite, dit Socrate, l'ensemble des arguments précédents que vous refusez d'admettre, ou bien les uns, mais non les autres ? — C'est, répondirent-ils en chœur, les uns, mais non les autres [1]. — Que dites-vous donc, reprit-il, de cet argument qui consistait à prétendre que s'instruire c'est se ressouvenir et que, s'il en est ainsi, c'est une nécessité pour notre âme d'exister quelque autre part, avant d'être enchaînée dans le corps ? — Pour

but étant la vérité, il peut être atteint dans le *dialogue intérieur* (*Théét.* 189 e) et par l'accord avec soi seul (ici 100 de ; cf. *Charm.* 166 c-e, *Théét.* 154 de, et aussi *Lois* X, 893 a). Voir Notice, p. XVI.

1. C'est un principe fondamental de la méthode qu'avant d'exa-

ἂν ἦν), ἀλλ᾽ ὀλίγον ὕστερον ἀπολεῖται. Παρεσκευασμένος
δή, ἔφη, ὦ Σιμμία τε καὶ Κέβης, οὑτωσὶ ἔρχομαι ἐπὶ τὸν
λόγον. Ὑμεῖς μέντοι, ἂν ἐμοὶ πείθησθε, σμικρὸν φρον-
τίσαντες Σωκράτους, τῆς δὲ ἀληθείας πολὺ μᾶλλον, ἐὰν c
μέν τι ὑμῖν δοκῶ ἀληθὲς λέγειν, συνομολογήσατε, εἰ δὲ μή,
παντὶ λόγῳ ἀντιτείνετε, εὐλαβούμενοι ὅπως μὴ ἐγώ, ὑπὸ
προθυμίας ἅμα ἐμαυτόν τε καὶ ὑμᾶς ἐξαπατήσας, ὥσπερ
μέλιττα τὸ κέντρον ἐγκαταλιπὼν οἰχήσομαι.

« Ἀλλ᾽ ἰτέον, ἔφη. Πρῶτόν με ὑπομνήσατε ἃ ἐλέγετε,
ἐὰν μὴ φαίνωμαι μεμνημένος. Σιμμίας μὲν γάρ, ὡς ἐγῷμαι,
ἀπιστεῖ τε καὶ φοβεῖται μὴ ἡ ψυχὴ ὅμως καὶ θειότερον
καὶ κάλλιον ὂν τοῦ σώματος προαπολλύηται, ἐν ἁρμονίας d
εἴδει οὖσα· Κέβης δέ μοι ἔδοξε τοῦτο μὲν ἐμοὶ ξυγχωρεῖν,
πολυχρονιώτερόν γε εἶναι ψυχὴν σώματος, ἀλλὰ τόδε
ἄδηλον παντί, μὴ πολλὰ δὴ σώματα καὶ πολλάκις κατα-
τρίψασα ἡ ψυχὴ τὸ τελευταῖον σῶμα καταλιποῦσα νῦν
αὐτὴ ἀπολλύηται, καὶ ᾖ αὐτὸ τοῦτο θάνατος, ψυχῆς ὄλε-
θρος, ἐπεὶ σῶμά γε ἀεὶ ἀπολλύμενον οὐδὲν παύεται. Ἆρα
ἄλλ᾽ ἢ ταῦτ᾽ ἐστίν, ὦ Σιμμία τε καὶ Κέβης, ἃ δεῖ ἡμᾶς
ἐπισκοπεῖσθαι ; » Συνωμολογείτην δὴ ταῦτ᾽ εἶναι ἄμφω.
« Πότερον οὖν, ἔφη, πάντας τοὺς ἔμπροσθε λόγους οὐκ e
ἀποδέχεσθε, ἢ τοὺς μέν, τοὺς δ᾽ οὔ ; — Τοὺς μέν, ἐφάτην,
τοὺς δ᾽ οὔ. — Τί οὖν, ἦ δ᾽ ὅς, περὶ ἐκείνου τοῦ λόγου
λέγετε ἐν ᾧ ἔφαμεν τὴν μάθησιν ἀνάμνησιν εἶναι, καὶ
τούτου οὕτως ἔχοντος ἀναγκαίως ἔχειν ἄλλοθι πρότερον

b 8 δή : μὲν δή B² (s. u.) TY || 9 ἂν : ἐὰν W || σμικρὸν : μικρ. TY || **c** 2 μέν τι : μ. τοι W || ἀληθὲς λέγειν : λ. ἀ. T || συνομολογήσατε : ξυν. BT² (ξ s. u.) WY || 3 εὐλαβούμενοι B² (i. m.): om. B || 7 γάρ : om. T || ὡς ἐγῷμαι W² (s. u.) : om. W || **d** 1 κάλλιον : -ιστον W || 5 νῦν : post ψυχὴ T || 7 γε : γ᾽ TW || ἆρα ἄλλ᾽ ἢ B² (i. m.): ἆ. ἄ. ἤ B (ut uid.) Y ἀρα ἀλλὴ T || 8 ταῦτ᾽ : -τα W || δεῖ : δῆ (uel δεῖ ?) T || 9 συνωμολογείτην : ξυν. BWY || **e** 1 ἔμπροσθε : -θεν B² (add.) Stob. || 2 ἐφάτην B³ (em.) (et Stob.): φάτην BW || 4 λέγετε Y² (ε s. u.) (et Stob.): -ται BWY || 5 ἄλλοθι : ἄ. που B² (s. u.) W ἄλλό τι B Stob.

moi, dit Cébès, ce fut autrefois merveille quelle conviction j'en reçus, et à présent il n'y a point d'argument auquel je sois plus attaché ! — Au reste, je suis à mon tour dans le même cas, ajouta Simmias ; et rien ne m'émerveillerait davantage que de jamais changer d'opinion, au moins à son sujet ! »

Socrate répond à Simmias.

Alors Socrate : « Eh bien ! Étranger de Thêbes, tu n'y peux rien : il faut prendre d'autres sentiments, pour peu que persiste cette idée-ci, qu'une harmonie est une chose composée, et que de son côté l'âme, en tant qu'harmonie, est la composition des tensions constitutives du corps [1]. Car s'il est une asser-
b tion que tu ne te permettrais même pas à toi-même, c'est que l'harmonie, étant composée, ait précédé dans l'existence les choses dont il fallait qu'elle fût constituée ! Dis, est-ce que tu la permettras ? — Pas le moins du monde, Socrate ! répondit-il. — Tu t'aperçois donc, fit Socrate, que c'est à ce résultat qu'est exposé ton langage [2] ? Tu affirmes d'une part que l'âme existait avant de passer dans une forme d'homme et du même coup dans un corps ; de l'autre, que ce dont elle a été composée, ce sont les choses qui n'existaient pas encore ! Car c'est un fait que l'harmonie ne ressemble pas à ce qu'elle te sert à figurer : bien au contraire, ce qui est en premier, c'est la lyre, les cordes, ce sont leurs sons, qui naissent sans réaliser encore une harmonie ; mais en dernier,
c c'est l'harmonie qui se forme de tous ces sons, et voilà ce qui est d'abord détruit. Ce langage, en conséquence, quel espoir as-tu qu'il doive chanter d'accord avec celui dont il était question [3] ? — Je n'en ai nul espoir, dit Simmias. — Et pourtant, repartit Socrate, s'il est un langage auquel au moins il siée d'être concertant, c'est bien celui qui parle de

miner une thèse il faut déterminer de quoi l'on convient de part et d'autre (cf. p. 12, n. 2). Or Simmias et Cébès ont tous deux accepté la préexistence de l'âme et, par suite, la réminiscence comme fondement du savoir, 72 e, 76 e-77 b.

1. Ce sont les deux aspects de la thèse de Simmias. Sur le second cf. 86 cd : chaud et froid, etc. sont, dans le corps, des tensions pareilles à celles des cordes pour donner l'aigu et le grave.

2. Ce qu'a dit Simmias le *conduit* en outre à parler ainsi (p. 39, n. 1).

3. La théorie suggère l'emploi de la langue musicale, cf. 86 e.

ἡμῶν εἶναι τὴν ψυχήν, πρὶν ἐν τῷ σώματι ἐνδεθῆναι ; — 92
Ἐγὼ μέν, ἔφη ὁ Κέβης, καὶ τότε θαυμαστῶς ὡς ἐπείσ-
θην ὑπ᾽ αὐτοῦ, καὶ νῦν ἐμμένω ὡς οὐδενὶ λόγῳ. — Καὶ
μήν, ἔφη ὁ Σιμμίας, καὶ αὐτὸς οὕτως ἔχω, καὶ πάνυ ἂν
θαυμάζοιμι εἴ μοι περί γε τούτου ἄλλο ποτέ τι δόξειεν. »

Καὶ ὁ Σωκράτης· « Ἀλλὰ ἀνάγκη σοι, ἔφη, ὦ ξένε
Θηβαῖε, ἄλλα δόξαι, ἐάνπερ μείνῃ ἥδε ἡ οἴησις, τὸ ἁρμο-
νίαν μὲν εἶναι σύνθετον πρᾶγμα, ψυχὴν δὲ ἁρμονίαν τινὰ
ἐκ τῶν κατὰ τὸ σῶμα ἐντεταμένων συγκεῖσθαι· οὐ γάρ που
ἀποδέξει γε σαυτοῦ λέγοντος ὡς πρότερον ἦν ἁρμονία b
συγκειμένη, πρὶν ἐκεῖνα εἶναι ἐξ ὧν ἔδει αὐτὴν ξυντεθῆναι.
Ἦ ἀποδέξει ; — Οὐδαμῶς, ἔφη, ὦ Σώκρατες. — Αἰσθάνει
οὖν, ἦ δ᾽ ὅς, ὅτι ταῦτά σοι ξυμβαίνει λέγειν, ὅταν φῇς μὲν
εἶναι τὴν ψυχὴν πρὶν καὶ εἰς ἀνθρώπου εἶδός τε καὶ σῶμα
ἀφικέσθαι, εἶναι δὲ αὐτὴν ξυγκειμένην ἐκ τῶν οὐδέπω
ὄντων ; Οὐ γὰρ δὴ ἁρμονία γέ σοι τοιοῦτόν ἐστιν ὃ ἀπει-
κάζεις· ἀλλὰ πρότερον καὶ ἡ λύρα καὶ αἱ χορδαὶ καὶ οἱ
φθόγγοι ἔτι ἀνάρμοστοι ὄντες γίγνονται, τελευταῖον δὲ
πάντων ξυνίσταται ἡ ἁρμονία, καὶ πρῶτον ἀπόλλυται. c
Οὗτος οὖν σοι ὁ λόγος ἐκείνῳ πῶς ξυνᾴσεται ; — Οὐδα-
μῶς, ἔφη ὁ Σιμμίας. — Καὶ μήν, ἦ δ᾽ ὅς, πρέπει γε εἴπερ
τῳ ἄλλῳ λόγῳ ξυνῳδῷ εἶναι καὶ τῷ περὶ ἁρμονίας. —

92 a 1 ἐνδεθῆναι : ἐντε. Stob. || 2 ὡς : om. Stob. || 3 ἐμμένω (et Stob.) : -ενῶ W || 4 πάνυ : π. γε Stob. || 5 θαυμάζοιμι : -σαιμι Stob. || ἄλλο ποτέ τι Burnet : ἄ. (-ά) -ὲ ἔτι T Stob. ἀλλά (-ό B^2 em.) ποτε BWY || 6 ἀλλὰ : ἀλλ᾽ TW || 7 ἄλλα : -ο Stob. || δόξαι T^2 (εν exp.) (et Stob.) : -αιεν T δοξάσαι BWY || ἐάνπερ : ἄνπ. T Stob. || 8 σύνθετον (et Stob.) : ξύνθ. BWY || 9 συγκεῖσθαι (et Stob.) : ξυγκ. B^2T^2 (s. u.) WY || **b** 1 ἀποδέξει : -ῃ B^2 (η s. u.) Y Stob. || σαυτοῦ B (et Stob.) : αὑ. Schanz || 2 συγκειμένη : ξυγκ. BWY Stob. || ἐκεῖνα : -νο Stob. || 3 ἀποδέξει : -ῃ B^2 (η s. u.) WY Stob. || οὐδαμῶς : -μοῦ Stob. || αἰσθάνει : -ῃ B^2 (η s. u.) WY Stob. || 4 ὅτι (et Stob.) : ὅ. οὐ WY^2 (s. u.) || 5 τε B^2 (τ s. u.) : γε B om. Stob. || 6 δὲ : δ᾽ TW Stob. || 7 ὃ : ᾧ B^2 (ᾧ s. u.) TW Stob. || **c** 2 ξυνᾴσεται B^2 (α s. u.) : -έσεται B -κινέσεται Stob. || 4 τῳ (et Stob.) : τῷ W.

l'harmonie! — Cela lui sied en effet! dit Simmias. — Or ce langage, ajouta Socrate, n'a rien chez toi de concertant. Il faut alors voir, entre ces deux langages-ci, quel est celui que tu préfères : est-ce de dire que s'instruire est se ressouvenir, ou que l'âme est une harmonie? — Ah ! Socrate, dit-il, c'est de beaucoup le premier que je préfère! Quant à l'autre, en effet, l'idée m'en est venue sans l'appui d'une démonstration, à la faveur d'une convenance vraisemblable et spécieuse, ce
d qui est également la source des opinions de la masse. Or, à mon sens, les arguments qui emploient les vraisemblances à l'œuvre de la démonstration, j'ai conscience que ce sont des charlatans, qui, si l'on n'est pas contre eux sur ses gardes, excellent à abuser, en géométrie comme partout ailleurs[1]. Au contraire, l'argument qui concerne le ressouvenir et l'instruction a été établi au moyen d'un principe qui vaut d'être admis[2]. On a dit en substance, en effet, que le mode d'existence de notre âme, avant sa venue dans un corps s'entend, est tel que le veut sa relation[3] avec cette existence qui porte le nom d' « existence en réalité ». Or ce principe, la
e chose pour moi ne fait aucun doute, j'ai pleinement été dans mon droit en l'acceptant. Aussi suis-je contraint, comme de juste, de ne permettre, ni à moi-même, ni à autrui, de dire que l'âme est une harmonie.

— Autre question, Simmias, reprit Socrate[4] : à ton avis, convient-il à cette harmonie, ou à toute autre composition,
93 de se comporter en rien autrement que les choses dont elle est constituée? — En aucune façon. — Pas davantage certes, je pense bien, d'être agent ou patient par rapport à rien, en dehors de ce par rapport à quoi lesdits éléments peuvent être agents ou patients? » Il l'accorda. « C'est donc qu'il ne convient pas à une harmonie de conduire les choses

1. Simmias se reproche d'avoir cédé au penchant *du vulgaire* pour les vraisemblances spécieuses ; mais en quoi la géométrie illustrerait-elle un tel penchant ? L'intention est mystérieuse.

2. Ce principe, c'est la théorie des Idées, 75 cd, 76 d-77 a.

3. L'Idée est une réalité qui est *nôtre* avant la vie sensible (76 e) et que nous retrouvons ensuite comme un bien *propre* : le texte des manuscrits n'exige donc aucune correction.

4. Socrate se met d'accord avec Simmias sur les différents points, qui serviront à approfondir sa critique (cf. p. 58, n. 1).

Πρέπει γάρ, ἔφη ὁ Σιμμίας. — Οὗτος τοίνυν, ἔφη, σοὶ οὐ
ξυνῳδός. Ἀλλ' ὅρα πότερον αἱρεῖ τῶν λόγων, τὴν μάθησιν
ἀνάμνησιν εἶναι, ἢ ψυχὴν ἁρμονίαν ; — Πολὺ μᾶλλον,
ἔφη, ἐκεῖνον, ὦ Σώκρατες· ὅδε μὲν γάρ μοι γέγονεν ἄνευ
ἀποδείξεως μετὰ εἰκότος τινὸς καὶ εὐπρεπείας, ὅθεν καὶ
τοῖς πολλοῖς δοκεῖ ἀνθρώποις· ἐγὼ δὲ τοῖς διὰ τῶν d
εἰκότων τὰς ἀποδείξεις ποιουμένοις λόγοις ξύνοιδα οὖσιν
ἀλαζόσιν, καί, ἄν τις αὐτοὺς μὴ φυλάττηται, εὖ μάλα
ἐξαπατῶσι, καὶ ἐν γεωμετρίᾳ καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις ἅπασιν.
Ὁ δὲ περὶ τῆς ἀναμνήσεως καὶ μαθήσεως λόγος δι'
ὑποθέσεως ἀξίας ἀποδέξασθαι εἴρηται· ἐρρήθη γάρ που
οὕτως ἡμῶν εἶναι ἡ ψυχὴ καὶ πρὶν εἰς σῶμα ἀφικέσθαι,
ὥσπερ αὐτῆς ἐστιν ἡ οὐσία ἔχουσα τὴν ἐπωνυμίαν τὴν τοῦ
« ὃ ἔστιν »· ἐγὼ δὲ ταύτην, ὡς ἐμαυτὸν πείθω, ἱκανῶς τε e
καὶ ὀρθῶς ἀποδέδεγμαι. Ἀνάγκη οὖν μοι, ὡς ἔοικε, διὰ
ταῦτα μήτε ἐμαυτοῦ μήτε ἄλλου ἀποδέχεσθαι λέγοντος ὡς
ψυχή ἐστιν ἁρμονία.

— Τί δέ, ἦ δ' ὅς, ὦ Σιμμία ; τῇδε δοκεῖ σοι ἁρμονίᾳ ἢ
ἄλλῃ τινὶ ξυνθέσει προσήκειν ἄλλως πως ἔχειν ἢ ὡς ἂν
ἐκεῖνα ἔχῃ ἐξ ὧν ἂν συγκέηται ; — Οὐδαμῶς. — Οὐδὲ μὴν 93
ποιεῖν τι, ὡς ἐγᾦμαι, οὐδέ τι πάσχειν ἄλλο παρ' ἃ ἂν
ἐκεῖνα ἢ ποιῇ ἢ πάσχῃ ; » Συνέφη. « Οὐκ ἄρα ἡγεῖσθαί

c 5 σοὶ οὐ B^2 (ι eras. et οι s. u.) (et Stob.) : οἵου B (ut. uid.) σοὶ ὁ T^2 (ὁ s. u.) || 6 αἱρεῖ (et Stob.) : -ῇ WB^2 (η s. u.) Y^2 (η ex ει) || 7 ψυχὴν B^2 (ν add.) (et Stob.) : -ὴ B || 8 ἔφη ἐκεῖνον : ἐ. ἔφ. TW Stob. || **d** 1 διὰ : ἐκ Procl. *in Eucl.* || 2 λόγοις : om. Procl. *ibid.* || 3 ἀλαζόσιν : -σι TWY Stob. || 4 ἐξαπατῶσι : -σιν T || ἐν τοῖς : τοῖς Stob. || ἅπασιν : πᾶσιν Stob. || 6 ἀποδέξασθαι W^2 (α s. u.) (et Stob.) : ὑποδ. W || ἐρρήθη (et Stob.) : -έθη B^2 (ε s. u.) WY || 7 πρὶν : π. ἢ Stob. || 8 ὥσπερ : οὕτως Stob. || αὐτῆς (et Stob.) : αὐτῇ W^2 (σ eras.) αὐτὴ Mudge || **e** 1 δὲ ταύτην B^2 (ε s. u.) : δὲ αὐ. B (?) || 2 ἀποδέδεγμαι : -δειγμαι Stob. || ἔοικε : -εν T || 3 ἐμαυτοῦ... ἄλλου : ὡς ἐ. ... ὡς ἄ. Stob. || 5 δέ W^2 (ε s. u.) : δαί codd. || τῇδε : τί δὲ Stob. || ἁρμονίᾳ : -ία B || 6 ἔχειν : ἔχει Stob. || ἂν ἐκεῖνα (et Stob.) : ἐκ. ἂν T || **93 a** 1 ἐξ ὧν (et Stob.) : τὰ ἐξ ὧν W || συγκέηται : ξυγκ. Y || 2 ἃ : ὃ Stob. || 3 συνέφη : ξυν. TW.

qui ont pu servir à la composer, mais plutôt de les suivre? » Ce fut aussi son avis. « Il s'en faut donc de beaucoup que, dans une harmonie, il puisse y avoir contrariété quant aux mouvements, aux sons, bref aucune contrariété par rapport aux éléments de cette harmonie. — Il s'en faut de beaucoup, assurément. — Nouvelle question : une harmonie n'est-elle pas, de sa nature, précisément l'harmonie qu'exigent chaque fois les éléments harmonisés? — Je ne comprends pas, dit-il. — Ne serait-ce pas que. pour le cas (à le supposer possible) où cette harmonisation aurait lieu plus grandement et avec
b plus d'étendue, il ne doit pas y avoir alors plus d'harmonie ni plus grande harmonie ; et, si c'était plus faiblement et avec moins d'étendue, une harmonie plus faible et moins étendue? — Hé ! c'est incontestable[1] ! — Se peut-il, par suite, qu'il en soit, à l'égard de l'âme, de telle sorte qu'une âme ayant, dans le moindre de ses éléments, à un plus haut degré qu'une autre, plus d'étendue et de grandeur, ou moins d'étendue et plus de faiblesse, cela constitue ce que précisément elle est, savoir une âme? — Jamais de la vie ! dit-il.

— Poursuivons donc, par Zeus ! reprit Socrate. On dit bien d'une âme[2], tantôt qu'elle a raison et vertu, qu'elle est bonne; tantôt qu'elle a déraison et perversité, qu'elle est mauvaise? Et c'est à bon droit qu'on le dit? — A bon droit,
c assurément. — Sur ce, écoutons un partisan de l'âme harmonie : de quelle sorte d'existence dira-t-il qu'existent dans les âmes ces choses que sont et la vertu et le vice? Dira-t-il que c'est, et encore une autre harmonie[3], et une absence d'harmonie? que cette âme-ci a été harmonisée, la bonne, et qu'en elle-même, étant une harmonie, elle possède une autre harmonie, tandis que celle-là, étant, elle, dépourvue d'harmonie, n'en possède pas une autre en elle-même? — Pour ma part, dit

1. Simmias ne comprenait pas. parce que, en Pythagoricien, il envisage chaque accord, moins dans son *essence* abstraite d'accord, que dans son *contenu* numérique et par rapport à l'échelle successive des sons. Mais il convient que tout accord, quelle qu'en soit l'étendue, est pareillement accord. Cf. *Rep.* VII, 531 a-c.

2. C'est le second aspect de la thèse (93 ab) qui est examiné d'abord.

3. Donc un accord *essentiel*, plus une *modalité* de cet accord. Dans la *République* la vertu est un accord des trois parties de l'âme, chacune faisant ce qui lui est propre, et pareil à celui des cordes de la lyre, la *haute*, la *basse* et la *moyenne* (IV, 443 de).

γε προσήκει ἁρμονίαν τούτων ἐξ ὧν ἂν συντεθῇ, ἀλλ' ἕπεσθαι. » Συνεδόκει. « Πολλοῦ ἄρα δεῖ ἐναντία γε ἁρμονία κινηθῆναι ἂν ἢ φθέγξασθαι ἤ τι ἄλλο ἐναντιωθῆναι τοῖς αὑτῆς μέρεσιν. — Πολλοῦ μέντοι, ἔφη. — Τί δέ; οὐχ οὕτως ἁρμονία πέφυκεν εἶναι ἑκάστη ἁρμονία ὡς ἂν ἁρμοσθῇ; — Οὐ μανθάνω, ἔφη. — Ἢ οὐχί, ἦ δ' ὅς, ἂν μὲν μᾶλλον ἁρμοσθῇ καὶ ἐπὶ πλέον, εἴπερ ἐνδέχεται τοῦτο γίγνεσθαι, μᾶλλόν τε ἂν ἁρμονία εἴη καὶ πλείων, εἰ δ' b
ἧττόν τε καὶ ἐπ' ἔλαττον, ἥττων τε καὶ ἐλάττων; — Πάνυ γε. — Ἦ οὖν ἔστι τοῦτο περὶ ψυχήν, ὥστε καὶ κατὰ τὸ σμικρότατον μᾶλλον ἑτέραν ἑτέρας ψυχῆς ἐπὶ πλέον καὶ μᾶλλον ἢ ἐπ' ἔλαττον καὶ ἧττον αὐτὸ τοῦτο εἶναι, ψυχήν; — Οὐδ' ὁπωστιοῦν, ἔφη.

— Φέρε δή, ἔφη, πρὸς Διός. Λέγεται ψυχὴ ἡ μὲν νοῦν τε ἔχειν καὶ ἀρετὴν καὶ εἶναι ἀγαθή, ἡ δὲ ἄνοιάν τε καὶ μοχθηρίαν καὶ εἶναι κακή; Καὶ ταῦτα ἀληθῶς λέγεται; — Ἀληθῶς μέντοι. — Τῶν οὖν θεμένων ψυχὴν ἁρμονίαν c
εἶναι, τί τις φήσει ταῦτα ὄντα εἶναι ἐν ταῖς ψυχαῖς, τήν τε ἀρετὴν καὶ τὴν κακίαν; πότερον ἁρμονίαν αὖ τινα ἄλλην καὶ ἀναρμοστίαν; καὶ τὴν μὲν ἡρμόσθαι, τὴν ἀγαθήν, καὶ ἔχειν ἐν αὐτῇ, ἁρμονίᾳ οὔσῃ, ἄλλην ἁρμονίαν, τὴν δὲ ἀνάρμοστον αὐτήν τε εἶναι καὶ οὐκ ἔχειν ἐν αὐτῇ ἄλλην;

a 4 ἁρμονίαν : -ία B[2] (α s. u.) Stob. || συντεθῇ : ξυντ. BY -ετέθη Stob. || 6 ἁρμονία (et Stob.) : -ίαν Y (fort. ex em.) || ἂν Stob. : om. codd. || 7 αὑτῆς : αὐ. BWY Stob. || μέρεσιν : -σι WY || μέντοι : μέν τι Stob. || δέ W[2] (ε s. u.) (et Stob.) : δαί BWY || 9 ἢ (et Stob.) : ἦ BTY (ut. uid.) om. Heusde || ἂν : ἐὰν TW Stob. || 10 ἁρμοσθῇ καὶ (et Stob.) : -σθῆναι W || εἴπερ : ἤπερ T (η ex em.) || **b** 1 ἂν (et Stob.) : om. T || 2 ἐπ' : ἐπὶ Stob. || 3 ἦ B[2] (i. m.) : εἰ BW Stob. ἢ B[2] (add.) ἦ εἰ Y || καὶ : om. Stob. || 4 μᾶλλον : secl. Heusde || ψυχῆς : -ήν Stob. || 5 ἐπ' : ἐπὶ Stob. om. W || 6 ὁπωστιοῦν : ὁ. εἶναι B[2] (i. m. cf. 94 b 2) || **c** 1 θεμένων : τιθ. B[2] (τι s. u.) TWY Stob. || 2 εἶναι, τί τις Stob. : εἶ., τίς τί W εἶναί τι, τίς BTY || 3 πότερον : -ρα T Stob. || αὖ τινα (et Stob. τιν') : τ. αὖ T || ἄλλην : καλὴν i. m. B[2]Y[2] || 5 αὑτῇ : ἑαυ. TW αὐ. Y αὐ. τῇ Stob. || τὴν δὲ : τήν τε Stob. || 6 αὑτῇ : ἑαυ. W αὐ. T Stob.

Simmias, je ne suis pas à même de te renseigner; mais, évidemment, c'est à peu près ce que dirait un partisan de cette doctrine. — Il y a cependant, reprit Socrate, une chose sur
d laquelle l'accord s'est fait précédemment, c'est qu'une âme n'est en rien plus ou moins âme qu'une autre. Et ce qui constitue l'objet de cet accord, c'est qu'il n'y a rien de plus grand ou de plus étendu, ni rien de plus faible ou de moins étendu dans une harmonie que dans une autre ; n'est-ce pas cela ? — Hé ! absolument. — Et, en tout cas, que l'harmonie, puisqu'elle n'est pas plus ou moins harmonie, n'est ni plus grandement ni plus faiblement harmonisée ; en est-il ainsi ? — Il en est ainsi. — Or l'harmonie, dont l'harmonisation ne comporte ni plus ni moins, y a-t-il moyen qu'elle participe plus largement ou moins largement de l'harmonie, ou bien dans la mesure même de l'harmonisation ? — Dans cette mesure même. — N'en faut-il pas conclure que, dans une âme, du moment qu'elle n'est en rien par rapport à une
e autre, plus ou moins, ceci précisément savoir une âme, il n'y a pas non plus d'harmonisation supérieure on inférieure ? — C'est juste ! — Et en tout cas qu'elle ne pourra, dans ces conditions, participer en rien plus largement de l'absence d'harmonie ou de l'harmonie ? — Non, bien sûr ! — Or est-ce que, dans ces conditions encore, une âme pourra avoir, plus largement qu'une autre, part au vice ou à la vertu, s'il est vrai que le vice soit une absence d'harmonie, et la vertu, une harmonie ? — Pas plus largement du tout ! — Mais il y a mieux encore, Simmias, et sans doute, à suivre tout droit le
94 raisonnement, nulle âme n'aura part au vice, s'il est vrai que l'âme soit une harmonie ! Une harmonie en effet, c'est assez clair, du fait qu'elle est pleinement cela même, savoir une harmonie, ne pourra jamais avoir part à l'absence d'harmonie. — Non vraiment ! — Aussi bien n'est-ce pas moins clair pour une âme, du fait qu'elle est pleinement une âme, par rapport au vice. — Comment en effet serait-ce possible, au moins d'après nos prémisses ? — C'est donc que, d'après ce raisonnement, nous devrons penser que les âmes de tous les vivants sont toutes semblablement bonnes, s'il est vrai que la nature des âmes soit semblablement d'être cela même, savoir des âmes ? — Oui, Socrate, dit-il, c'est bien mon avis. — Est-ce aussi ton avis, repartit Socrate, que ce soit

— Οὐκ ἔχω ἔγωγ', ἔφη ὁ Σιμμίας, εἰπεῖν· δῆλον δ' ὅτι τοιαῦτ' ἄττ' ἂν λέγοι ὁ ἐκεῖνο ὑποθέμενος. — Ἀλλὰ
προωμολόγηται, ἔφη, μηδὲν μᾶλλον μηδ' ἧττον ἑτέραν d
ἑτέρας ψυχὴν ψυχῆς εἶναι, τοῦτο δ' ἔστι τὸ ὁμολόγημα, μηδὲν μᾶλλον μηδ' ἐπὶ πλέον μηδ' ἧττον μηδ' ἐπ' ἔλαττον ἑτέραν ἑτέρας ἁρμονίαν ἁρμονίας εἶναι· ἦ γάρ ; — Πάνυ γε. — Τὴν δέ γε, μηδὲν μᾶλλον μηδὲ ἧττον ἁρμονίαν οὖσαν, μήτε μᾶλλον μήτε ἧττον ἡρμόσθαι· ἔστιν οὕτως ; — Ἔστιν. — Ἡ δέ, μήτε μᾶλλον μήτε ἧττον ἡρμοσμένη, ἔστιν ὅτι πλέον ἢ ἔλαττον ἁρμονίας μετέχει, ἢ τὸ ἴσον ; — Τὸ ἴσον. — Οὐκοῦν ψυχή, ἐπειδὴ οὐδὲν μᾶλλον οὐδ' ἧττον
ἄλλη ἄλλης αὐτὸ τοῦτο, ψυχή, ἐστίν, οὐδὲ δὴ μᾶλλον οὐδὲ e
ἧττον ἥρμοσται ; — Οὕτω. — Τοῦτο δέ γε πεπονθυῖα, οὐδὲν πλέον ἀναρμοστίας οὐδὲ ἁρμονίας μετέχοι ἄν ; — Οὐ γὰρ οὖν. — Τοῦτο δ' αὖ πεπονθυῖα, ἆρ' ἄν τι πλέον κακίας ἢ ἀρετῆς μετέχοι ἑτέρα ἑτέρας, εἴπερ ἡ μὲν κακία ἀναρμοστία, ἡ δὲ ἀρετὴ ἁρμονία εἴη ; — Οὐδὲν πλέον. — Μᾶλλον δέ γέ που, ὦ Σιμμία, κατὰ τὸν ὀρθὸν
λόγον κακίας οὐδεμία ψυχὴ μεθέξει, εἴπερ ἁρμονία ἐστίν. 94
Ἁρμονία γὰρ δήπου, παντελῶς αὐτὸ τοῦτο οὖσα, ἁρμονία, ἀναρμοστίας οὔποτ' ἂν μετάσχοι. — Οὐ μέντοι. — Οὐδέ γε δήπου ψυχή, οὖσα παντελῶς ψυχή, κακίας. — Πῶς γὰρ ἔκ γε τῶν προειρημένων ; — Ἐκ τούτου ἄρα τοῦ λόγου ἡμῖν πᾶσαι ψυχαὶ πάντων ζῴων ὁμοίως ἀγαθαὶ ἔσονται, εἴπερ ὁμοίως ψυχαὶ πεφύκασιν αὐτὸ τοῦτο, ψυχαί, εἶναι ; — Ἔμοιγε δοκεῖ, ἔφη, ὦ Σώκρατες. — Ἦ καὶ καλῶς

c 7 ἔγωγ' ἔφη ὁ : -γε ἔ. ὁ TW ἔγ. φησὶν ὁ Stob. ‖ δ' : δὲ TW ‖ **d** 2 δ' : δὲ TW ‖ 3 ἐπ' : -ὶ T Stob. ‖ 4 ἁρμονίαν : om. Stob. ‖ ἁρμονίας : secl. Schmidt ‖ 5 μηδὲ : μηδ' BW ‖ 6 μήτε... μήτε Stallbaum : μηδὲ... μηδὲ uel μηδ' codd. Stob. ‖ 7 ἢ : εἰ BY Stob. ‖ alter. μήτε (et Stob.) : μηδ' W ‖ 9 ἐπειδὴ : om. Stob. ‖ οὐδ' : -δὲ TW Stob. ‖ **e** 1 οὐδὲ δὴ (et Stob.) : -δὲν δὴ Bekker ‖ **94 a** 3 οὐδὲ... 5 προειρημένων : om. W i. m. W² sed omnia Socrati tribuens ‖ 5 γε : τε Stob. ‖ 7 τοῦτο, ψυχαί, εἶναι : τ. τὸ ψ. εἶ. BT² (το s. u.) Y. τ. εἶ. ψ. Stob. ψυχαί secl. Heindorf.

bien parler ? et que de pareilles choses fussent arrivées au
b raisonnement si ce principe eût été juste, que l'âme est une
harmonie ? — Non, pas le moins du monde, répondit-il.

— Et maintenant [1], dis-moi, reprit Socrate, de tout ce qui
existe dans l'homme y a-t-il rien qui, d'après toi, ait l'autorité,
sinon l'âme, et surtout selon son intelligence ? — Non, d'après
moi, rien. — Et est-ce, d'après toi, l'âme qui cède le pas aux
affections du corps, ou bien celle qui les contrarie ? Voici de
quoi je veux parler : on a la fièvre par exemple, on a soif, et
cette âme nous tire du sens opposé, « Tu ne boiras pas ! » ;
on a faim, « Non, tu ne mangeras pas ! ». Et des milliers
d'autres cas, où il est assez visible que l'âme contrarie les
c affections corporelles [2]. N'est-ce pas vrai ? — C'est absolument
certain. — Ne sommes-nous pas par contre tombés d'accord
auparavant que jamais l'âme, en tant du moins qu'harmo-
nie, ne pourrait chanter en opposition avec les tensions, les
relâchements, les vibrations [3], et tout état quelconque par
lequel passent ces composants dont il peut se faire qu'elle
soit constituée, mais que bien plutôt elle les suit et ne peut
en aucun cas les diriger ? — Nous en sommes tombés d'ac-
cord, répondit Simmias ; comment n'en eût-il pas été ainsi ?
— Qu'est-ce à dire ? Ne voilà-t-il pas qu'à présent elle se
montre à nos yeux en train de faire tout l'opposé, de diriger
tous ces facteurs prétendus de sa constitution et de les con-
trarier en tout ou peu s'en faut, toute la vie durant : pre-
d nant en tout l'attitude d'un maître ; usant, pour les réduire,
parfois plutôt de rudesse et recourant à la souffrance comme
font gymnastique et médecine, et plutôt parfois de moins de
dureté, soit qu'elle menace ou qu'elle admoneste ; parlant en-
fin aux désirs, aux colères, aux craintes, comme s'ils étaient
par rapport à elle une chose étrangère ? C'est à peu près

1. On passe à l'examen dn premier aspect (92 e sq.) de la thèse.

2. C'est de la même façon que, *Rep.* IV, 439 b-d, Platon distingue dans l'âme entre les appétits et la raison. Mais là c'est la raison qui résiste ; ici c'est, sans distinction, l'âme, et c'est du corps que relèvent désirs, colères et craintes. Le *Phédon* définit en effet l'âme essentiellement par la pensée, et la division en trois parties, dont on peut soupçonner le germe à 68 b, apparaît comme une nouveauté dans la *République* (IV, 435 bc, 436 ab, 440 c-441 c).

3. Avec la leçon des manuscrits on a un sens peu différent et très voisin de l'expression de la même idée, 93 a *s. in.*

δοκεῖ, ἦ δ' ὅς, οὕτω λέγεσθαι, καὶ πάσχειν ἂν ταῦτα ὁ
λόγος εἰ ὀρθὴ ἡ ὑπόθεσις ἦν, τὸ ψυχὴν ἁρμονίαν εἶναι; — b
Οὐδ' ὁπωστιοῦν, ἔφη.

— Τί δέ; ἦ δ' ὅς. Τῶν ἐν ἀνθρώπῳ πάντων ἔσθ' ὅτι
ἄλλο λέγεις ἄρχειν ἢ ψυχὴν ἄλλως τε καὶ φρόνιμον; —
Οὐκ ἔγωγε. — Πότερον συγχωροῦσαν τοῖς κατὰ τὸ σῶμα
πάθεσιν ἢ καὶ ἐναντιουμένην; Λέγω δὲ τὸ τοιόνδε, οἷον
καύματος ἐνόντος καὶ δίψους ἐπὶ τοὐναντίον ἕλκειν,
τὸ μὴ πίνειν, καὶ πείνης ἐνούσης ἐπὶ τὸ μὴ ἐσθίειν,
καὶ ἄλλα μυρία που ὁρῶμεν ἐναντιουμένην τὴν ψυχὴν
τοῖς κατὰ τὸ σῶμα. Ἢ οὔ; — Πάνυ μὲν οὖν. — c
Οὐκοῦν αὖ ὡμολογήσαμεν ἐν τοῖς πρόσθεν μήποτ' ἂν
αὐτήν, ἁρμονίαν γε οὖσαν, ἐναντία ᾄδειν οἷς ἐπιτείνοιτο
καὶ χαλῷτο καὶ ψάλλοιτο καὶ ἄλλο ὁτιοῦν πάθος πάσχοι
ἐκεῖνα ἐξ ὧν τυγχάνοι οὖσα, ἀλλ' ἕπεσθαι ἐκείνοις καὶ
οὔποτ' ἂν ἡγεμονεύειν; — Ὡμολογήσαμεν, ἔφη· πῶς γὰρ
οὔ; — Τί οὖν; νῦν οὐ πᾶν τοὐναντίον ἡμῖν φαίνεται
ἐργαζομένη, ἡγεμονεύουσά τε ἐκείνων πάντων ἐξ ὧν φησί
τις αὐτὴν εἶναι καὶ ἐναντιουμένη ὀλίγου πάντα διὰ παντὸς
τοῦ βίου καὶ δεσπόζουσα πάντας τρόπους, τὰ μὲν χαλεπώ- d
τερον κολάζουσα καὶ μετ' ἀλγηδόνων, τά τε κατὰ τὴν
γυμναστικὴν καὶ τὴν ἰατρικήν, τὰ δὲ πρᾳότερον, καὶ τὰ μὲν
ἀπειλοῦσα, τὰ δὲ νουθετοῦσα, ταῖς ἐπιθυμίαις καὶ ὀργαῖς
καὶ φόβοις ὡς ἄλλη οὖσα ἄλλῳ πράγματι διαλεγομένη;

a 9 ἂν Stob. : om. codd. || **b** 1 ἡ (et Stob.): om. BY || 2 ὁπωστιοῦν : ὁ. εἶναι B^2 (i. m.) || 3 δέ Stob. : δαί codd. (T exp.) || 5 συγχωροῦσαν (et Stob.): ξυγχ. BY || 6 πάθεσιν : παθήμα. W Stob. || ἢ καὶ B^2 (s. u.) (et Stob.) : om. B || ἐναντιουμένην (et Stob.) : ἐ. παθήμασι BY (exp.) T^2 (et -σιν i. m.) || τὸ (et Stob.) : om. W || οἷον (et Stob.) : ὡς εἰ BY ὡσεὶ B^2 (i. m.) || 9 τὸ (et Stob.) : τοῦ W || 9 μυρία που : π. μ. Stob. || ὁρῶμεν : ἐροῦ. Stob. || **c** 2 πρόσθεν (et Stob.) : ἔμπρ. B^2 (ἔμ. s. u.) WY || μήποτ' ἂν αὐτὴν B^2 (i. m.) : μήπ. ταύτην B Stob. || 4 ψάλλοιτο Stob. : πάλλ. codd. (T π ex ψ) || 5 τυγχάνοι : -νει BWY Stob. || 7 νῦν (post ν. interp. BT) : om. W Stob. || ἡμῖν φαίνεται : φ. ἡμ. Stob. || **d** 2 τε (et Stob.): δὲ W.

ainsi du reste qu'Homère a représenté cela dans l'*Odyssée*[1], à l'endroit où il dit d'Ulysse :

Se frappant la poitrine, il apostropha rudement son cœur :
« Supporte, mon cœur ! En fait de déchirement, tu as jadis
« supporté bien pis ! »

e Est-ce que tu crois que, dans cette peinture, il a conçu le cœur du héros comme étant lui-même une harmonie ? autrement dit, de nature à être mené par les dispositions du corps au lieu d'être de nature à les mener et à faire le maître ? bref, comme une chose trop divine pour être mise au rang d'une harmonie ? — Par Zeus ! Socrate, voilà justement ce que je pense. — La conclusion, mon excellent ami, c'est que pour nous ce n'est pas du tout une bonne affaire de dire que l'âme est une harmonie ! Car ainsi, à ce qu'il semble, nous ne serions d'accord ni avec Homère, divin poète, ni nous
95 avec nous-mêmes. — C'est justement le cas, dit Simmias.

Socrate répond à Cébès.

— Courage donc ! reprit Socrate. Maintenant qu'Harmonie, je veux dire la déesse de Thèbes[2], nous est devenue de quelque façon propice, et de la façon qui lui convient, avec mesure, occupons-nous, dit-il, de son époux Cadmus ; comment nous le concilierons-nous, Cébès, et par quelle formule ? — Tu sauras bien, je crois, la découvrir, dit Cébès. En tout cas, cet argument que tu as exposé contre l'harmonie m'a émerveillé, tant il était imprévu ! C'est que, pendant que Simmias s'expliquait sur ce qui l'embarrassait : « ce serait « merveille absolument, me disais-je, qu'on fût jamais à même « de s'arranger de son objection ! » Aussi ai-je trouvé on ne
b peut plus étrange que, du premier coup, elle n'ait pas soutenu l'assaut de ton argument : le même sort assurément, je ne m'émerveillerais guère qu'il fût aussi celui de l'argument de Cadmus !

— Ah ! mon bon, dit Socrate, ne parle pas si haut ! Redoute le mauvais œil, qui nous pourrait faire faire demi-tour à l'argument, à l'instant où il va se manifester. Après tout, ce sera là l'affaire de la Divinité ! La nôtre, c'est, en style homérique, de nous serrer de près et d'éprouver ainsi ce que peut bien valoir ta théorie. Or voici le principal de ce que tu vou-

1. XX, 17. Plus bas l'accord obligé avec Homère est ironique.
2. Fille d'Arès et d'Aphrodite, sœur du dragon que tua Cadmus.

οἷόν που καὶ Ὅμηρος ἐν Ὀδυσσείᾳ πεποίηκεν, οὗ λέγει
τὸν Ὀδυσσέα·

στῆθος δὲ πλήξας κραδίην ἠνίπαπε μύθῳ·
τέτλαθι δή, κραδίη· καὶ κύντερον ἄλλο ποτ᾽ ἔτλης.

ἆρ᾽ οἴει αὐτὸν ταῦτα ποιῆσαι διανοούμενον ὡς ἁρμονίας e
αὐτῆς οὔσης καὶ οἵας ἄγεσθαι ὑπὸ τῶν τοῦ σώματος παθη-
μάτων, ἀλλ᾽ οὐχ οἵας ἄγειν τε ταῦτα καὶ δεσπόζειν, καὶ
οὔσης αὐτῆς πολὺ θειοτέρου τινὸς πράγματος ἢ καθ᾽
ἁρμονίαν ; — Νὴ Δία, ὦ Σώκρατες, ἔμοιγε δοκεῖ. — Οὐκ
ἄρα, ὦ ἄριστε, ἡμῖν οὐδαμῇ καλῶς ἔχει ψυχὴν ἁρμονίαν τινὰ
φάναι εἶναι· οὔτε γὰρ ἄν, ὡς ἔοικεν, Ὁμήρῳ θείῳ ποιητῇ
ὁμολογοῖμεν οὔτε αὐτοὶ ἡμῖν αὐτοῖς. — Ἔχει οὕτως, ἔφη. 95

— Εἶεν δή, ἦ δ᾽ ὃς ὁ Σωκράτης· τὰ μὲν Ἁρμονίας
ἡμῖν τῆς Θηβαϊκῆς ἵλεά πως, ὡς ἔοικε, μετρίως γέγονεν·
τί δὲ δὴ τὰ Κάδμου, ἔφη, ὦ Κέβης, πῶς ἱλασόμεθα καὶ τίνι
λόγῳ ; — Σύ μοι δοκεῖς, ἔφη ὁ Κέβης, ἐξευρήσειν· τουτονὶ
γοῦν τὸν λόγον τὸν πρὸς τὴν ἁρμονίαν θαυμαστῶς μοι
εἶπες ὡς παρὰ δόξαν. Σιμμίου γὰρ λέγοντος ὅτε ἠπόρει,
πάνυ ἐθαύμαζον εἴ τι ἕξει τις χρήσασθαι τῷ λόγῳ αὐτοῦ·
πάνυ οὖν μοι ἀτόπως ἔδοξεν εὐθὺς τὴν πρώτην ἔφοδον οὐ b
δέξασθαι τοῦ σοῦ λόγου. Ταὐτὰ δὴ οὐκ ἂν θαυμάσαιμι καὶ
τὸν τοῦ Κάδμου λόγον εἰ πάθοι.

— Ὠγαθέ, ἔφη ὁ Σωκράτης, μὴ μέγα λέγε, μή τις ἡμῶν
βασκανία περιτρέψῃ τὸν λόγον τὸν μέλλοντα ἔσεσθαι.
Ἀλλὰ δὴ ταῦτα μὲν τῷ θεῷ μελήσει, ἡμεῖς δὲ Ὁμηρικῶς
ἐγγὺς ἰόντες πειρώμεθα εἰ ἄρα τι λέγεις. Ἔστι δὲ δὴ τὸ

8 ἠνίπαπε B^2 (ι s. u.) T^2 (em.) (et Stob.) : ἠνεί. BTW || **e** 2 παθημάτων B^2 (infra i. m.) (et Stob.) : παθῶν BY || 4 πράγματος : om. T Stob. || 5 ἔμοιγε (et Stob.) : ἐμοὶ T || **95 a** 1 ὁμολογοῖμεν : -οῦμεν Stob. || αὐτοῖς B^2 (ut uid.) : αὑτοῖς T || ἔχει (et Stob.) : -ειν BT^2 (ν s. u.) Y || 3 γέγονεν : -νε BWY || 4 δὲ W^2 (ε s. u.) (et Stob.) : δαὶ BWY || 5 τουτονὶ : τοῦτον TW || 7 ὅτε : ὅ τι Forster || 8 χρήσασθαι : χρῆσθαι T || **b** 1 οὖν : μὲν οὖν BY || 2 ταὐτὰ : ταῦ. BTY || 4 ἡμῶν : -ῖν Heindorf || 5 ἔσεσθαι : λέγεσθαι B^2T^2 (ambo i. m.) WY.

drais savoir : tu réclames qu'on démontre l'indestructibilité,
c l'immortalité de notre âme ; sans quoi, pour le philosophe qui va mourir, sa confiance, sa conviction de trouver là-bas après sa mort une félicité qu'il n'eût point égalée en vivant d'une autre vie jusqu'à sa fin, cette confiance sera, penses-tu, une confiance déraisonnable et folle. Mais, de montrer que l'âme est quelque chose de résistant, de presque divin et qui existait déjà antérieurement au temps où nous sommes devenus des hommes, cela n'empêche en rien, dis-tu, que tous ces caractères ne marquent, non point que l'âme est immortelle, mais qu'elle dure longtemps, que son existence antérieure a pu remplir un temps incalculable, et avec une multitude de connaissances et d'actions ; ce qui pourtant ne lui confère pas davantage l'immortalité, le fait même de venir
d dans un corps humain étant plutôt pour elle le commencement de sa perte et une sorte de maladie ; de la sorte, c'est dans un état de misère qu'elle doit vivre cette existence-là, et, quand elle la termine dans ce qu'on appelle la mort, elle doit être détruite. D'autre part, il est, dis-tu, complètement indifférent que cette venue dans un corps soit isolée, ou bien qu'elle se répète, indifférent au moins quant à ce qui est de nos craintes personnelles. Craintes légitimes en effet pour peu qu'on ait sa raison, puisqu'on ne sait pas, étant hors d'état d'en fournir la preuve, si l'âme est bien une chose immortelle. Tel est, je crois, Cébès, à peu près ton langage.
e C'est à dessein que j'y reviens et que je le reprends en détail, pour que rien ne nous échappe et qu'ainsi, à ton gré, tu y ajoutes ou en retranches. » Alors Cébès : « Hé mais ! il n'y a rien à présent que, pour ma part, j'aie besoin d'y ajouter ou d'en retrancher ; non, c'est bien là ce que je prétends. »

Le problème général de la Physique : comment Socrate a fini par le concevoir.

Là-dessus, Socrate fit une longue pause, absorbé dans quelque réflexion : « Ce n'est pas une mince affaire, Cébès, dit-il, que ton problème ! Quelle est d'une façon générale la cause de la génération et de la corruption, voilà en effet la question qu'il nous faut traiter à fond. Je m'en vais donc à
96 leur sujet, pourvu que tu le désires, te raconter, moi, mes propres expériences. Puis, au cas où dans ce que je pourrai

κεφάλαιον ὧν ζητεῖς· ἀξιοῖς ἐπιδειχθῆναι ἡμῶν τὴν ψυχὴν
ἀνώλεθρόν τε καὶ ἀθάνατον οὖσαν, εἰ φιλόσοφος ἀνὴρ c
μέλλων ἀποθανεῖσθαι, θαρρῶν τε καὶ ἡγούμενος ἀποθανὼν
ἐκεῖ εὖ πράξειν διαφερόντως ἢ εἰ ἐν ἄλλῳ βίῳ βιοὺς
ἐτελεύτα, μὴ ἀνόητόν τε καὶ ἠλίθιον θάρρος θαρρήσει. Τὸ
δὲ ἀποφαίνειν ὅτι ἰσχυρόν τί ἐστιν ἡ ψυχὴ καὶ θεοειδές,
καὶ ἦν ἔτι πρότερον πρὶν ἡμᾶς ἀνθρώπους γενέσθαι, οὐδὲν
κωλύειν φῄς πάντα ταῦτα μηνύει ἀθανασίαν μὲν μή, ὅτι δὲ
πολυχρόνιόν τέ ἐστιν ψυχὴ καὶ ἦν που πρότερον ἀμήχανον
ὅσον χρόνον καὶ ᾔδει τε καὶ ἔπραττε πολλὰ ἄττα· ἀλλὰ
γὰρ οὐδέν τι μᾶλλον ἦν ἀθάνατον, ἀλλὰ καὶ αὐτὸ τὸ εἰς
ἀνθρώπου σῶμα ἐλθεῖν ἀρχὴ ἦν αὐτῇ ὀλέθρου, ὥσπερ d
νόσος· καὶ ταλαιπωρουμένη τε δὴ τοῦτον τὸν βίον ζῴη καὶ
τελευτῶσά γε ἐν τῷ καλουμένῳ θανάτῳ ἀπολλύοιτο.
Διαφέρειν δὲ δὴ φῄς οὐδὲν εἴτε ἅπαξ εἰς σῶμα ἔρχεται
εἴτε πολλάκις, πρός γε τὸ ἕκαστον ἡμῶν φοβεῖσθαι·
προσήκει γὰρ φοβεῖσθαι, εἰ μὴ ἀνόητος εἴη, τῷ μὴ εἰδότι
μηδὲ ἔχοντι λόγον διδόναι ὡς ἀθάνατόν ἐστιν. Τοιαῦτ᾽
ἄττα ἐστίν, οἶμαι, ὦ Κέβης, ἃ λέγεις· καὶ ἐξεπίτηδες e
πολλάκις ἀναλαμβάνω, ἵνα μή τι διαφύγῃ ἡμᾶς, εἴ τέ τι
βούλει, προσθῇς ἢ ἀφέλῃς. » Καὶ ὁ Κέβης· « Ἀλλ᾽
οὐδὲν ἔγωγε ἐν τῷ παρόντι, ἔφη, οὔτε ἀφελεῖν οὔτε
προσθεῖναι δέομαι· ἔστι δὲ ταῦτα ἃ λέγω. »

Ὁ οὖν Σωκράτης, συχνὸν χρόνον ἐπισχὼν καὶ πρὸς
ἑαυτόν τι σκεψάμενος· « Οὐ φαῦλον πρᾶγμα, ἔφη, ὦ
Κέβης, ζητεῖς· ὅλως γὰρ δεῖ περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς τὴν
αἰτίαν διαπραγματεύσασθαι. Ἐγὼ οὖν σοι δίειμι περὶ 96

c 3 εἰ : om. T ‖ 4 θάρρος B² (ρ s. u.) : -σος BWY ‖ θαρρήσει : -σῃ B² (ῃ s. u.) ‖ 6 ἦν : ὅτι ἦν B² (ὅτι s. u.) WY ‖ 7 φῄς : φ. ἂν B² (i. m.) ‖ 8 πολυχρόνιόν : -ιώτερόν W ‖ 9 ὅσον χρόνον : om. T ‖ ἔπραττε : -εν BT ‖ **d** 4 διαφέρειν : -ει Heindorf ‖ 6 προσήκει : -ειν Baiter ‖ 7 μηδὲ : -δ᾽ T ‖ ἐστιν : -τι BTY ‖ τοιαῦτ᾽ ἄττα : -τα ἄ. Y -τα T ‖ **e** 2 διαφύγῃ : -ύγοι BWY ‖ 4 pri. οὔτε : -τ᾽ T ‖ 5 ἔστι : -τιν T ‖ δὲ ταῦτα: ε s. u. et τ in ras. B² ‖ 7 ἑαυτὸν : αὑ. TW ‖ 8 δεῖ (et Stob.) : δὴ W.

bien dire tu verrais quelque chose d'utile, ce sera à toi de l'utiliser pour rendre convaincante ta propre thèse. — Mais oui, certes, c'est là ce que je veux, dit Cébès.

— Écoute donc, car c'est un exposé que je vais faire [1]. Eh bien ! quand j'étais jeune homme, poursuivit Socrate, ce fut merveille, Cébès, la passion que j'apportai à ce genre de savoir auquel on donne le nom d'*enquête* [2] *sur la Nature*. Je lui trouvais en effet une incomparable splendeur : il connaît les causes de chaque chose, en vertu de quoi chacune vient à l'existence, en vertu de quoi elle périt, en vertu de quoi elle existe ! Maintes fois il m'arrivait de me mettre la tête à l'envers dans l'examen, premièrement [3] de questions
b comme celles-ci : Est-ce par l'effet d'une espèce de putréfaction, à laquelle participent le chaud et le froid, que, comme certains le prétendaient, se constituent les animaux [4] ? Ou encore, est-ce le sang qui fait que nous pensons, ou bien l'air, ou le feu ? Ou bien n'est-ce aucune de ces choses, mais plutôt le cerveau, en donnant naissance aux sensations de l'ouïe, de la vue, de l'odorat, desquelles résulteraient d'autre part la mémoire et le jugement, tandis que de la mémoire et du jugement, quand ils ont acquis la stabilité, se formerait par ce procédé un savoir [5] ? J'examinais aussi inversement la façon dont tout cela se corrompt, et puis ce qui se rapporte
c au ciel comme à la terre. Et je finis ainsi par me faire

1. Un exposé *continu*, et qui est pourtant partie intégrante de la réponse à Cébès. Sur l'historicité voir Notice, p. XVII.

2. Proprement *histoire*, au sens global primitif du mot : c'est le nom que donne Héraclite à la science de Pythagore (fr. 129 Diels).

3. La génération d'abord ; puis, plus bas, la corruption.

4. Archélaüs d'Athènes (dont la tradition fait le premier maître de Socrate) mêlait l'Esprit d'Anaxagore à l'Air d'Anaximène, et en faisait naître le monde par condensation et raréfaction ; c'est ainsi que du froid se sépare le chaud, principe moteur dont ensuite l'action sur le limon de la terre produit, tous ensemble, les premiers vivants, qui sont nourris de ce limon.

5. *a*) Pour Empédocle le sang est le plus parfait mélange, surtout près du cœur, des éléments qui constituent les objets de la connaissance, laquelle est assimilation du sujet à l'objet. — *b*) Diogène d'Apollonie, dont l'éclectisme rappelle Archélaüs, dérive de l'Air la pensée parce que, tant qu'on respire, on vit et on sent. — *c*) Héraclite la tire du Feu : l'âme la plus sèche, ou la plus ignée, est en

αὑτῶν, ἐὰν βούλῃ, τά γε ἐμὰ πάθη· ἔπειτα, ἐάν τί σοι χρήσιμον φαίνηται ὧν ἂν λέγω, πρὸς τὴν πειθὼ περὶ ὧν λέγεις χρήσει. — Ἀλλὰ μήν, ἔφη ὁ Κέβης, βούλομαί γε.

— Ἄκουε τοίνυν ὡς ἐροῦντος. Ἐγὼ γάρ, ἔφη, ὦ Κέβης, νέος ὢν θαυμαστῶς ὡς ἐπεθύμησα ταύτης τῆς σοφίας ἣν δὴ καλοῦσι περὶ φύσεως ἱστορίαν· ὑπερήφανος γάρ μοι ἐδόκει εἶναι, εἰδέναι τὰς αἰτίας ἑκάστου, διὰ τί γίγνεται ἕκαστον καὶ διὰ τί ἀπόλλυται καὶ διὰ τί ἔστιν. Καὶ πολλάκις ἐμαυτὸν ἄνω κάτω μετέβαλλον, σκοπῶν
πρῶτον τὰ τοιάδε· Ἆρ', ἐπειδὰν τὸ θερμὸν καὶ τὸ ψυχρὸν b
σηπεδόνα τινὰ λάβῃ ὥς τινες ἔλεγον, τότε δὴ τὰ ζῷα συντρέφεται; καὶ πότερον τὸ αἷμά ἐστιν ᾧ φρονοῦμεν, ἢ ὁ ἀήρ, ἢ τὸ πῦρ; ἢ τούτων μὲν οὐδέν, ὁ δ' ἐγκέφαλός ἐστιν ὁ τὰς αἰσθήσεις παρέχων τοῦ ἀκούειν καὶ ὁρᾶν καὶ ὀσφραίνεσθαι, ἐκ τούτων δὲ γίγνοιτο μνήμη καὶ δόξα, ἐκ δὲ μνήμης καὶ δόξης, λαβούσης τὸ ἠρεμεῖν, κατὰ ταῦτα γίγνεσθαι ἐπιστήμην; Καὶ αὖ τούτων τὰς φθορὰς σκοπῶν, καὶ τὰ περὶ
τὸν οὐρανόν τε καὶ τὴν γῆν πάθη, τελευτῶν οὕτως ἐμαυτῷ c

96 a 2 ἐὰν : ἂν Stob. || βούλῃ : -ει Stob. || γε : γ' T Stob. || ἔπειτα ἐάν (et Stob.) : ἔ. ἄν BY -τ' ἐάν W || 3 φαίνηται (et Stob.) : φανεῖται T || 4 λέγεις (et Stob.) : ἂν -γῃς BW ἂν -γεις Y δὴ -γεις Baumann Burnet || χρήσει : -σῃ B² (η s. u.) WY Stob. || βούλομαι... 5 ὦ Κέβης B² (i. m.) : om. B || γε T² (s. u.) : τε T || 6 θαυμαστῶς : ὑπερφυῶς Theod. || ὡς : om. Cyr. || 7 ὑπερήφανος : -νον Eus. Theod. Cyr. Stob. Thom. M. ὑπέρφρων schol. i. m. TW || 8 ἐδόκει εἶναι : εἶ. ἐ. Eus[n]. || εἰδέναι τὰς B² (add.) : εἰδ. om. (ut uid.) B ante εἶναι Stob. || αἰτίας T² γρ. (et Eus. Theod. Stob.) : ἱστορίας T Thom. M. || 9 ἔστιν : -τι BWY Stob. || 10 ἐμαυτὸν : om. Stob. || ἄνω κάτω : ἄ. καὶ κ. Eus[n]. Cyr. || μετέβαλλον : -βαλον Cyr. || **b** 1 πρῶτον τὰ B² (add.) (et Eus. Cyr. Stob.) : π. om. B (ut uid.) || τὰ τοιάδε : om. Cyr. Stob. || καὶ τὸ ψυχρὸν B² (τὸ s. u.) (et Eus. Stob.) : ante τὸ θ. Cyr. κ. ψ. B secl. Schanz κ. τὸ ὑγρὸν Sprengel || 2 τότε (et Eus. Cyr. Stob.) : τά τε Y || δὴ : ἤδη Eus. Cyr. || 3 συντρέφεται : ξυντ. BW Eus. || 4 ὁ δ' : ὁ δὲ T || 5 ἀκούειν καὶ ὁρᾶν (et Stob. [I 482 23 Wachsm.]) : ὁ. κ. ἀ. Eus. ἀ. κ. τοῦ ὁ. Stob. (I 339 14) || 7 κατὰ ταῦτα (et Eus. Stob. [I 339 16]) : καὶ τ. T Stob[n]. (I 482 25) κ. ταὐ. Heindorf Schanz || 8 αὖ τούτων ; αὐτῶν τοιούτων Cyr. || **c** 1 τε B² (s. u.) (et Eus. Stob.) : om. B.

l'idée qu'à l'égard de cette recherche j'étais d'une inaptitude à nulle autre pareille !

« Je vais au reste t'en donner une preuve qui suffira. Voici : il y avait des choses dont, même avant, j'avais une connaissance assurée, au moins selon mon sentiment et celui d'autrui ; eh bien ! cette recherche arrivait à produire en moi un si radical aveuglement, que je désapprenais jusqu'à ces choses qu'auparavant je m'imaginais savoir [1] : oui, en voici un exemple entre beaucoup d'autres, jusqu'à la cause qui fait grandir un homme ! Ce qu'auparavant je m'imaginais en effet être clair pour tout le monde, c'est que cette cause est manger et boire. Cela s'explique : provenant des aliments,
d des chairs s'ajoutent-elles aux chairs, des os aux os, chacune des autres parties du corps s'accroît-elle ainsi suivant la même loi d'éléments de son espèce ? le résultat est, par la suite, une progression de la masse réelle, de peu à beaucoup ; oui, c'est ainsi que l'homme, de petit devient grand ! Voilà ce qu'à ce moment je m'imaginais : est-ce à juste titre selon toi ? — Selon moi, oui, dit Cébès. — Examine donc encore ceci. Dans mon idée, en effet, il n'y avait rien à redire à mon jugement en présence d'un homme grand placé contre un petit, que c'est de la tête précisément qu'il est plus grand ; de même pour un cheval par rapport à un cheval ; ou,
e exemple plus clair encore que les précédents, à l'opinion où j'étais que, si 10 est plus que 8, c'est parce qu'à 8 s'ajoute 2, et que la longueur de deux coudées est plus grande que celle d'une coudée, parce qu'elle surpasse celle-ci de la moitié. — Et à présent, dit Cébès, ton opinion là-dessus ? — Ah ! ma foi, s'écria Socrate, c'est, par Zeus, que je suis loin de me figurer connaître la cause d'aucune de ces choses ! Moi qui ne me résous même pas à dire, quand à une unité on ajoute une unité, si c'est l'unité à laquelle cette adjonction a été faite qui est devenue deux, ou si c'étaient l'unité ajoutée et celle à laquelle elle a été ajoutée qui, par suite de l'adjonction de

effet la plus sage. — *d*) Le cerveau était, d'après Alcméon de Crotone, l'organe où aboutissent les sensations, où elles sont conservées et groupées, de façon à constituer enfin une connaissance stable et générale.

1. Socrate peint l'état d'esprit où l'ont mis les prétendues expli-

ἔδοξα πρὸς ταύτην τὴν σκέψιν ἀφυὴς εἶναι ὡς οὐδὲν χρῆμα.
« Τεκμήριον δέ σοι ἐρῶ ἱκανόν. Ἐγὼ γάρ, ἃ καὶ πρότερον σαφῶς ἠπιστάμην ὥς γε ἐμαυτῷ καὶ τοῖς ἄλλοις ἐδόκουν, τότε ὑπὸ ταύτης τῆς σκέψεως οὕτω σφόδρα ἐτυφλώθην, ὥστε ἀπέμαθον καὶ ταῦτα ἃ πρὸ τοῦ ᾤμην εἰδέναι, περὶ ἄλλων τε πολλῶν καὶ διὰ τί ἄνθρωπος αὐξάνεται. Τοῦτο γὰρ ᾤμην πρὸ τοῦ παντὶ δῆλον εἶναι, ὅτι διὰ τὸ ἐσθίειν καὶ πίνειν· ἐπειδὰν γὰρ ἐκ τῶν σιτίων
ταῖς μὲν σαρξὶ σάρκες προσγένωνται, τοῖς δὲ ὀστοῖς ὀστᾶ, d
καὶ οὕτω κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον καὶ τοῖς ἄλλοις τὰ αὐτῶν οἰκεῖα ἑκάστοις προσγένηται, τότε δὴ τὸν ὀλίγον ὄγκον ὄντα ὕστερον πολὺν γεγονέναι· καὶ οὕτω γίγνεσθαι τὸν σμικρὸν ἄνθρωπον μέγαν. Οὕτω τότε ᾤμην· οὐ δοκῶ σοι μετρίως ; — Ἔμοιγε, ἔφη ὁ Κέβης. — Σκέψαι δὴ καὶ τάδε ἔτι. Ὤμην γὰρ ἱκανῶς μοι δοκεῖν, ὁπότε τις φαίνοιτο ἄνθρωπος παραστὰς μέγας σμικρῷ μείζων εἶναι αὐτῇ τῇ
κεφαλῇ, καὶ ἵππος ἵππου· καὶ ἔτι γε τούτων ἐναργέστερα, e
τὰ δέκα μοι ἐδόκει τῶν ὀκτὼ πλέονα εἶναι διὰ τὸ δύο αὐτοῖς προσεῖναι, καὶ τὸ δίπηχυ τοῦ πηχυαίου μεῖζον εἶναι διὰ τὸ ἡμίσει αὐτοῦ ὑπερέχειν. — Νῦν δὲ δή, ἔφη ὁ Κέβης, τί σοι δοκεῖ περὶ αὐτῶν ; — Πόρρω που, ἔφη, νὴ Δία, ἐμὲ εἶναι τοῦ οἴεσθαι περὶ τούτων του τὴν αἰτίαν εἰδέναι· ὅς γε οὐκ ἀποδέχομαι ἐμαυτοῦ οὐδὲ ὡς ἐπειδὰν ἑνί τις προσθῇ ἕν, ἢ τὸ ἓν ᾧ προσετέθη δύο γέγονεν, ἢ τὸ

c 2 ἔδοξα : ἐδόξασα Cyr. || 5 ὑπὸ ταύτης : ὑπ' αὐτῆς W Eus. Theod^n. Cyr. || οὕτω : -ς TW || 6 ἐτυφλώθην : διετ. Theod. || ἀπέμαθον καὶ ταῦτα ἃ B^2 (i. m.) (et Eus. Cyr. [ταῦθ']) : ἀ. κ. ἃ Theod. ἅποτ' ἔμα. κ. ἃ B || τοῦ (et Eus.) : τούτου Theod^n. || 8 αὐξάνεται : αὔξεται B^2 (ξε s. u.) || 9 τὸ : τοῦ T || **d** 1 προσγένωνται B^2 (i. m.) : -γεννῶνται B || ὀστοῖς ὀστᾶ B^2 (το s. u.) : -τέοις ὀστᾶ BY -τέοις -τέα W || 4 οὕτω : -τως W || 7 γὰρ : γ. ἐγὼ T γ. ἔγωγε B^2 (s. u.) WY || 8 ἄνθρωπος παραστὰς : π. ἄ. W || αὐτῇ : -τοῦ Wyttenbach || **e** 1 ἵππου : -πῳ B^2 (ω s. u.) T || 2 πλέονα : -είονα B^2 (ι s. u.) WY || τὸ : τὸ τὰ W || 3 προσεῖναι B^2 (σεῖ s. u.) : -θεῖναι BY || 4 ἡμίσει B^2 (ει s. u.) : ἥμισυ BY || 6 του T^2 (em. ut uid.) : τοῦ codd. || 8 ἢ : <ἢ τὸ προστεθὲν> ἢ Wyttenbach Schanz Burnet.

97 l'une à l'autre, devenaient deux ! Car, j'en suis ébahi, quand chacune d'elles était à part de l'autre, chacune d'elles était bien une, et il n'y avait pas alors de deux ; mais elles se sont rapprochées, et voilà qu'ainsi se produisait en elles la cause de la production du deux : je veux dire la rencontre résultant du rapprochement mutuel de leurs positions ! Au reste, dans le cas du fractionnement de l'unité, je ne suis pas moins incapable, une fois de plus, de me persuader que cette cause de la production du deux, ce soit alors le fractionnement qui l'ait fait se produire ; car c'est en son contraire que s'est changée la première cause de la production du deux ! Dans ce premier cas
b en effet, la raison était qu'on amenait les deux unités à se rapprocher et qu'on ajoutait l'une à l'autre, et maintenant c'est qu'on les écarte et qu'on les sépare l'une de l'autre. Quant à savoir en vertu de quoi se produit l'unité, là-dessus encore je ne me fais pas de conviction ; pas plus, d'un mot, que sur rien d'autre quant à la cause de son apparition, de sa disparition ou de son existence : voilà l'effet de ce procédé de recherche. De mon côté, pourtant, au petit bonheur j'en brasse confusément un autre ; car, pour celui-là, non, il ne me va pas du tout [1] !

« Or voici qu'un jour j'entendis faire une lecture dans un livre qui était, disait-on, d'Anaxagore et où était tenu ce
c langage : « C'est en définitive l'Esprit qui a tout mis en ordre, « c'est lui qui est cause de toutes choses » [2]. Une telle cause fit ma joie ; il me sembla qu'il y avait, en un sens, avantage à faire de l'Esprit une cause universelle : s'il en est ainsi, pensai-je, cet Esprit ordonnateur, qui justement réalise l'ordre universel, doit aussi disposer chaque chose en particulier de la meilleure façon qui se puisse : voudrait-on donc, pour chacune, découvrir la cause selon laquelle elle naît, périt ou

cations de la Physique ; ce dont il était certain *avant de* les connaître n'est *ensuite* pour lui qu'incertitudes : cette méthode ne satisfait donc pas son désir de savoir.

1. Inassouvi, son désir de savoir le pousse cependant à chercher par lui-même ; mais ce sont des tâtonnements d'aveugle, cf. 96 c.

2. « *Comment devaient être les choses, comment furent celles qui ne sont plus, et comment elles sont, c'est l'Esprit qui a tout arrangé* » (Anaxagore, fr. 12 Diels) ; il est souverain, *autocratôr* (*Crat.* 413 c). — Avant de prendre lui-même le livre (98 b ; *Apol.* 26 d), Socrate en a entendu lire un fragment : par qui ? par Archélaüs ?

προστεθὲν καὶ ᾧ προσετέθη διὰ τὴν πρόσθεσιν τοῦ ἑτέρου 97
τῷ ἑτέρῳ δύο ἐγένετο. Θαυμάζω γὰρ εἰ, ὅτε μὲν ἑκάτερον αὐτῶν χωρὶς ἀλλήλων ἦν, ἓν ἄρα ἑκάτερον ἦν καὶ οὐκ ἤστην τότε δύο, ἐπεὶ δ' ἐπλησίασαν ἀλλήλοις, αὕτη ἄρα αἰτία αὐτοῖς ἐγένετο τοῦ δύο γενέσθαι, ἡ ξύνοδος τοῦ πλησίον ἀλλήλων τεθῆναι. Οὐδέ γε ὡς, ἐάν τις ἓν διασχίσῃ, δύναμαι ἔτι πείθεσθαι ὡς αὕτη αὖ αἰτία γέγονεν, ἡ σχίσις, τοῦ δύο γεγονέναι· ἐναντία γὰρ γίγνεται ἡ τότε αἰτία τοῦ δύο γίγνεσθαι· τότε μὲν γὰρ ὅτι συνήγετο πλησίον ἀλλήλων b
καὶ προσετίθετο ἕτερον ἑτέρῳ, νῦν δ' ὅτι ἀπάγεται καὶ χωρίζεται ἕτερον ἀφ' ἑτέρου. Οὐδέ γε διότι ἓν γίγνεται ὡς ἐπίσταμαι, ἔτι πείθω ἐμαυτόν, οὐδ' ἄλλο οὐδὲν ἑνὶ λόγῳ διότι γίγνεται ἢ ἀπόλλυται ἢ ἔστι, κατὰ τοῦτον τὸν τρόπον τῆς μεθόδου· ἀλλά τιν' ἄλλον τρόπον αὐτὸς εἰκῇ φύρω, τοῦτον δὲ οὐδαμῇ προσίεμαι.

« Ἀλλ' ἀκούσας μέν ποτε ἐκ βιβλίου τινός, ὡς ἔφη, Ἀναξαγόρου ἀναγιγνώσκοντος, καὶ λέγοντος ὡς ἄρα νοῦς ἐστιν ὁ διακοσμῶν τε καὶ πάντων αἴτιος, ταύτῃ δὴ τῇ c
αἰτίᾳ ἥσθην τε καὶ ἔδοξέ μοι τρόπον τινὰ εὖ ἔχειν τὸ τὸν νοῦν εἶναι πάντων αἴτιον· καὶ ἡγησάμην, εἰ τοῦθ' οὕτως ἔχει, τόν γε νοῦν κοσμοῦντα πάντα κοσμεῖν καὶ ἕκαστον τιθέναι ταύτῃ ὅπῃ ἂν βέλτιστα ἔχῃ· εἰ οὖν τις βούλοιτο τὴν αἰτίαν εὑρεῖν περὶ ἑκάστου ὅπῃ γίγνεται ἢ ἀπόλλυται

97 a 3 ἦν : ante χωρὶς Sextus Empir. *Math.* X, 306 || ἄρα : ἄρ' T om. Sext. et postea ἑκ. ἦν transp. || 4 δ' : δὲ W || 5 αἰτία αὐτοῖς : αὐ. αἰ. TW -τῶν αἰ. Sext. || τοῦ δύο : τ. (om. δύο) BY -οῖν T Sext. (τοῦ om.) || ἡ : om. Sext. || τοῦ : τῷ B² (ω s. u.) || 6 διασχίσῃ (et Sext.) : διχάσῃ W || 7 πείθεσθαι : πεισθῆναι Sext. || ὡς αὕτη αὖ : ὡς αὐ. αὖ BY ὡς αὖ. (om. αὖ) T ὡσαύτως Sext. || 8 γίγνεται : γέγονεν Sext. || ἡ (et Sext.) : ἢ Heindorf || **b** 1 μὲν (et Sext.) : om. W || συνήγετο : ξυν. BY || 2 ἕτερον (et Sext.) : τὸ ἕ. W || 3 ἀφ' (et Sext.) : ὑφ' W || 4 ἑνὶ λόγῳ : ἐν ὀλίγῳ T || 5 γίγνεται : ἢ γ. W || 9 ἀναγιγνώσκοντος : ἀναγιν. BW Eus. || **c** 1 δὴ (et Eus.) : ἤδη T || 2 ἥσθην τε καὶ (et Eus.) : ἥ. καὶ T || 4 κοσμεῖν : secl. Heindorf || 5 τιθέναι : τιθέντα Eus^{n}. coni. Valgimigli || ἔχῃ (et Eus.) : -χοι Y || 6 ὅπῃ : ὅ. ἢ Eus. || ἢ : καὶ Simplic. *in Phys.*

existe ? ce qu'il y aurait à découvrir à son sujet, c'est selon
quoi il est le meilleur pour elle, soit d'exister, soit de subir
ou de produire quelque action que ce soit. Or, en partant de
d cette idée, il n'y a absolument rien, me dis-je, qu'il soit in-
téressant pour un homme d'avoir en vue dans la recherche,
aussi bien au sujet de cette chose-là qu'à propos des autres,
sinon la perfection et l'excellence ; et il est nécessaire que pa-
reillement il ait aussi connaissance du pire, attendu que ce
sont les objets d'un même savoir. Ces réflexions donc me
comblaient d'aise : je me figurais avoir découvert l'homme
capable de m'enseigner la cause, intelligible à mon esprit,
de tout ce qui est. Oui, Anaxagore va me faire comprendre
si, en premier lieu, la terre est plate ou ronde[1], et, en me le
e faisant comprendre, il m'expliquera de plus en détail pour-
quoi cela est nécessaire : puisqu'il dit ce qui vaut mieux, il dira
aussi que, pour la terre, telle forme valait mieux. S'il me
dit ensuite qu'elle est au centre, en détail il m'expliquera
aussi comment il valait mieux qu'elle fût au centre[2]. Bref, il
n'avait qu'à me le révéler, et j'étais tout prêt à ne plus sou-
haiter d'autre espèce de causalité ! Naturellement, pour le
soleil j'étais aussi tout prêt à recevoir cette même sorte d'en-
98 seignement, et pour la lune encore, et pour le reste des astres,
tant au sujet de leurs vitesses relatives que de leurs retours[3]
et de leurs autres vicissitudes ; oui, comment enfin, pour
chacun, il vaut mieux produire ou subir en fait ces choses-là.
Pas un instant en effet il ne me serait venu à la pensée que,
déclarant que tout cela a été mis en ordre par l'Esprit, il
eût à ce propos mis en avant une cause autre que celle-ci : la
meilleure manière d'être pour tout cela, c'est précisément la
manière d'être de tout cela ; du moment donc que la causalité
dont il s'agit, il l'attribue à chacune de ces choses comme à
b toutes ensemble, il va, je me l'imaginais, expliquer aussi en
détail ce qui pour chacune est le meilleur et ce qui est le

1. Disque supérieur d'un cylindre plus ou moins haut (la plupart des Physiciens) ; ou bien sphère (Pythagoriciens, Parménide).

2. Opinion attestée de presque tous les Présocratiques, même des Pythagoriciens (cf. 109 a, l'adhésion de Simmias) malgré l'hypothèse du feu central : leur prétendu héliocentrisme est incertain.

3. Proprement les points où *tournent* les planètes pour revenir sur leur route, les « solstices » de chacune, soleil compris.

ἢ ἔστι, τοῦτο δεῖν περὶ αὐτοῦ εὑρεῖν, ὅπῃ βέλτιστον αὐτῷ
ἐστιν ἢ εἶναι ἢ ἄλλο ὁτιοῦν πάσχειν ἢ ποιεῖν. Ἐκ δὲ δὴ τοῦ
λόγου τούτου οὐδὲν ἄλλο σκοπεῖν προσήκειν ἀνθρώπῳ, καὶ d
περὶ αὐτοῦ ἐκείνου καὶ περὶ τῶν ἄλλων, ἀλλ' ἢ τὸ ἄριστον
καὶ τὸ βέλτιστον· ἀναγκαῖον δὲ εἶναι τὸν αὐτὸν τοῦτον
καὶ τὸ χεῖρον εἰδέναι· τὴν αὐτὴν γὰρ εἶναι ἐπιστήμην περὶ
αὐτῶν. Ταῦτα δὴ λογιζόμενος ἄσμενος εὑρηκέναι ᾤμην
διδάσκαλον τῆς αἰτίας περὶ τῶν ὄντων κατὰ νοῦν ἐμαυτῷ,
τὸν Ἀναξαγόραν, καί μοι φράσειν πρῶτον μὲν πότερον ἡ
γῆ πλατεῖά ἐστιν ἢ στρογγύλη, ἐπειδὴ δὲ φράσειεν,
ἐπεκδιηγήσεσθαι τὴν αἰτίαν καὶ τὴν ἀνάγκην, λέγοντα τὸ e
ἄμεινον καὶ ὅτι αὐτὴν ἄμεινον ἦν τοιαύτην εἶναι· καὶ εἰ ἐν
μέσῳ φαίη εἶναι αὐτήν, ἐπεκδιηγήσεσθαι ὡς ἄμεινον ἦν
αὐτὴν ἐν μέσῳ εἶναι· καὶ εἴ μοι ταῦτα ἀποφαίνοι, παρε-
σκευάσμην ὡς οὐκέτι ποθεσόμενος αἰτίας ἄλλο εἶδος. Καὶ
δὴ καὶ περὶ ἡλίου οὕτω παρεσκευάσμην ὡσαύτως πευσό-
μενος, καὶ σελήνης καὶ τῶν ἄλλων ἄστρων, τάχους τε 98
πέρι πρὸς ἄλληλα καὶ τροπῶν καὶ τῶν ἄλλων παθημάτων,
πῇ ποτε ταῦτ' ἄμεινόν ἐστιν ἕκαστον καὶ ποιεῖν καὶ
πάσχειν ἃ πάσχει. Οὐ γὰρ ἄν ποτε αὐτὸν ᾤμην, φάσκοντά
γε ὑπὸ νοῦ αὐτὰ κεκοσμῆσθαι, ἄλλην τινὰ αὐτοῖς αἰτίαν
ἐπενεγκεῖν ἢ ὅτι βέλτιστον αὐτὰ οὕτως ἔχειν ἐστὶν ὥσπερ
ἔχει· ἑκάστῳ οὖν αὐτῶν ἀποδιδόντα τὴν αἰτίαν καὶ κοινῇ b
πᾶσι, τὸ ἑκάστῳ βέλτιστον ᾤμην καὶ τὸ κοινὸν πᾶσιν

c 7 ἔστι : -τιν W || αὐτῷ : -τὸν B² (ὁ s. u.) Eus. -τῶν B || 8 δὲ : om. Eus. || **d** 1 προσήκειν B² (ν add.) (et Eusⁿ.) : -κει BW² (ut uid.) || 2 αὐτοῦ ἐκείνου : αὐτοῦ T Eus. αὐτοῦ Ven. 184 (E) αυτοῦ W || τῶν B² (s. u.) (et Eus.) : om. BY || 3 δὲ : δὴ Eus. || 5 εὑρηκέναι (et Eus.) : ηὑρ. Burnet || 8 ἐστιν : ante ἡ γῆ W || **e** 1 et e 3, 98 b 3 ἐπεκδιηγήσεσθαι : priorum ε exp. B² -σασθαι W Eus. (alt. -γεῖσθαι Eusⁿ.) || 4 αὐτὴν (et Eus.) : -τῇ W || ἀποφαίνοι B² (το exp.) : -το BWY Eus. || et 6 παρεσκευάσμην (et Eus.) : -ασάμην W || 5 ποθεσόμενος (et Eus. ut ex corruptelis uid.) : ὑποθέμενος BY γρ. T ὑποθησόμενος W || **98 a** 5 αὐτοῖς αἰτίαν : αἰ. αὐ. B² (transp.) W || 6 βέλτιστον : -τιον W || **b** 1 ἑκάστῳ : -του Eus. || αὐτῶν : -τὸν T om. Eusⁿ.

bien commun de toutes. Ah ! pour beaucoup je n'aurais pas cédé mes espérances ! Avec quelle ardeur au contraire je me saisis du livre ! Je le lisais le plus vite possible, afin d'être au plus vite instruit du meilleur et du pire.

« Eh bien ! adieu la merveilleuse espérance ! Je m'en éloignais éperdument [1]. Avançant en effet dans ma lecture, je vois un homme qui ne fait rien de l'Esprit, qui ne lui impute non plus aucun rôle dans les causes particulières de l'ordre des
c choses, qui par contre allègue à ce propos des actions de l'air, de l'éther, de l'eau [2], et quantité d'autres explications déconcertantes. Or son cas, me sembla-t-il, était tout pareil à celui de quelqu'un qui, après avoir dit que dans tous ses actes Socrate agit avec son esprit, se proposant ensuite de dire les causes de chacun de mes actes, les présenterait ainsi : Pourquoi, d'abord, suis-je assis en ce lieu ? C'est parce que mon corps est fait d'os et de muscles ; que les os sont solides et ont des commissures qui les séparent les uns des autres, tandis que les muscles, dont la propriété est de se tendre et de se relâ-
d cher, enveloppent les os avec les chairs et avec la peau qui maintient l'ensemble ; par suite donc de l'oscillation des os dans leurs emboîtements, la distension et la tension des muscles me rendent capable, par exemple de fléchir à présent ces membres ; et voilà la cause en vertu de laquelle, plié de la sorte [3], je suis assis en ce lieu ! S'agit-il maintenant de l'entretien que j'ai avec vous ? Il serait question d'autres causes analogues : à ce propos on allèguerait l'action des sons vocaux, de l'air, de l'audition, mille choses encore en ce genre ; et l'on n'aurait cure de nommer les causes qui le sont
e véritablement. Or les voici : puisque les Athéniens ont jugé meilleur de me condamner, pour cette raison même, moi à

1. Anaxagore a failli à ses promesses ; de même (sans le nom) *Lois* XII, 967 b-d, et cf. Arist. *Metaph.* A 3, 984 b, 17 sq. ; 4, 985 a, 18-21.

2. L'Esprit ne donne que la chiquenaude et l'arrangement se machine ensuite tout seul. La première brisure dans le mélange primitif de tout avec tout détermine en lui une rotation qui, en s'étendant, multiplie les séparations : ce qui est chaud, lumineux, sec, subtil se sépare de ce qui est froid, sombre, humide, dense ; d'où l'éther et l'air ; puis de l'air se séparent l'eau et la terre. Dans la physique du *Timée* le mécanisme est, au contraire, dirigé par la pensée du bien chez le Démiurge, avec les Idées pour modèle.

3. Socrate reprend momentanément la position décrite 60 b

ἐπεκδιηγήσεσθαι ἀγαθόν. Καὶ οὐκ ἂν ἀπεδόμην πολλοῦ τὰς
ἐλπίδας, ἀλλά, πάνυ σπουδῇ λαβὼν τὰς βίβλους, ὡς τάχιστα
οἷός τ' ἦ ἀνεγίγνωσκον, ἵν' ὡς τάχιστα εἰδείην τὸ βέλτιστον
καὶ τὸ χεῖρον.

« Ἀπὸ δὴ θαυμαστῆς ἐλπίδος, ὦ ἑταῖρε, ᾠχόμην φερό-
μενος, ἐπειδή, προϊὼν καὶ ἀναγιγνώσκων, ὁρῶ ἄνδρα τῷ
μὲν νῷ οὐδὲν χρώμενον οὐδέ τινας αἰτίας ἐπαιτιώμενον εἰς
τὸ διακοσμεῖν τὰ πράγματα, ἀέρας δὲ καὶ αἰθέρας καὶ c
ὕδατα αἰτιώμενον καὶ ἄλλα πολλὰ καὶ ἄτοπα. Καί μοι
ἔδοξεν ὁμοιότατον πεπονθέναι ὥσπερ ἂν εἴ τις, λέγων ὅτι
Σωκράτης πάντα ὅσα πράττει νῷ πράττει, κἄπειτα,
ἐπιχειρήσας λέγειν τὰς αἰτίας ἑκάστων ὧν πράττω, λέγοι
πρῶτον μὲν ὅτι διὰ ταῦτα νῦν ἐνθάδε κάθημαι, ὅτι σύγκειταί
μου τὸ σῶμα ἐξ ὀστῶν καὶ νεύρων, καὶ τὰ μὲν ὀστᾶ ἐστι
στερεὰ καὶ διαφυὰς ἔχει χωρὶς ἀπ' ἀλλήλων, τὰ δὲ νεῦρα,
οἷα ἐπιτείνεσθαι καὶ ἀνίεσθαι, περιαμπέχοντα τὰ ὀστᾶ d
μετὰ τῶν σαρκῶν καὶ δέρματος ὃ συνέχει αὐτά· αἰωρου-
μένων οὖν τῶν ὀστῶν ἐν ταῖς αὑτῶν ξυμβολαῖς χαλῶντα καὶ
συντείνοντα τὰ νεῦρα κάμπτεσθαί που ποιεῖ οἷόν τ' εἶναι
ἐμὲ νῦν τὰ μέλη· καὶ διὰ ταύτην τὴν αἰτίαν συγκαμφθεὶς
ἐνθάδε κάθημαι. Καὶ αὖ περὶ τοῦ διαλέγεσθαι ὑμῖν, ἑτέρας
τοιαύτας αἰτίας λέγοι, φωνάς τε καὶ ἀέρας καὶ ἀκοὰς καὶ
ἄλλα μυρία τοιαῦτα αἰτιώμενος, ἀμελήσας τὰς ὡς ἀληθῶς
αἰτίας λέγειν, ὅτι, ἐπειδὴ Ἀθηναίοις ἔδοξε βέλτιον εἶναι e
ἐμοῦ καταψηφίσασθαι, διὰ ταῦτα δὴ καὶ ἐμοὶ βέλτιον αὖ

b 3 οὐκ : οὐδ' Eus. || 5 ἦ : ἦν B²W²Y Eus. || ἀνεγίγνωσκον : -γίν. W Eus. || εἰδείην (et Eus.) : ᾐδ. BY || 7 ἐλπίδος, ὦ ἑταῖρε : ὦ ἑ., ἑ. TW Eus. || 8 ἀναγιγνώσκων : -γιν. W Eus. || **c** 3 λέγων W² (s. u.) (et Eus.) : λέγοι W || 6 ἐνθάδε : post pr. ὅτι Eus. || σύγκειταί (et Eus.) : ξυγκ. BY || 7 et d 3 ὀστῶν : -έων BWY || ὀστᾶ et d 1 : -έα W (sed -τᾶ 99 a 1) || ἐστι : -τιν B || **d** 2 σαρκῶν : σ. τε Eus. || συνέχει : ξυν. BY || αἰωρουμένων B²Y² (αι s. u.) (et Eus.) : ἐωρ. BY || 3 αὑτῶν (et Eus.) : αὐ. W || ξυμβολαῖς (et Eus.) : ἐμβ. W || 4 συντείνοντα : ξυντ. BY || που (et Eus.) : om. W || 5 συγκαμφθεὶς : ξυγκ. BY || 7 τοιαύτας : τοιάσδε Eus. || 8 ὡς T² (s. u.) : om. T.

mon tour, j'ai jugé meilleur d'être assis en ce lieu, c'est-à-dire plus juste de subir, en restant où j'étais, telle peine qu'ils m'infligent. Oui, par le Chien! il y a beau temps, je ne me
99 trompe pas, que ces muscles et ces os pourraient être du côté, soit de Mégare, soit de la Béotie[1], là où les aurait portés une certaine conception du meilleur, si mon idée n'avait pas été qu'il était plus juste et plus beau de préférer à la fuite et à l'évasion l'acceptation, due à la Cité, de la peine qu'elle me fixerait.

« Donner toutefois le nom de causes à des choses pareilles est un comble d'extravagance. Dit-on au contraire que, sans la possession d'os, de muscles, de tout ce qu'en plus j'ai à moi, je ne serais pas à même de réaliser mes desseins? Bon, ce serait la vérité. Mais dire que c'est à cause de cela que je fais ce que je fais, et qu'en le faisant j'agis avec mon esprit, non cependant en vertu du choix du meilleur, peut-être est-ce en
b prendre plus que largement à son aise avec le langage! Il y a là une distinction dont on est incapable : autre chose est en effet ce qui est cause réellement; autre chose, ce sans quoi la cause ne serait jamais cause[2]. Or voilà, à mes yeux, ce que la plupart, tâtonnant comme dans les ténèbres, désignent, d'un terme dont l'emploi est impropre, comme étant une cause. La conséquence, c'est qu'un tel, ayant entouré la terre d'un tourbillon, veut que ce soit le ciel qui la maintienne en place, tandis que pour un autre elle est une sorte de vaste huche à laquelle l'air sert de base et de support[3]. Quant à la
c puissance, par l'action de laquelle la meilleure disposition possible pour ces choses est celle qui est en fait réalisée, cette puissance, ils ne la cherchent pas; ils ne se figurent pas qu'une force divine est en elle. Mais ils pensent pouvoir un jour découvrir quelque Atlas plus fort que celui-là, plus immortel, et par qui soit davantage supporté l'ensemble des choses; autrement dit, le bien, qui est obligation, ils se figurent que

et qu'il avait quittée pour mettre les pieds à terre, 61 c.

1. Près d'Euclide ou de Simmias et Cébès (*Criton* 53 b, 45 b). A comparer 62 c avec 61 b fin et 63 bc : évasion ou suicide c'est tout un.

2. Cause réelle et conditions secondaires de son action. nécessité du bien dans l'âme et nécessité mécanique dans les corps : c'est la base de la cosmologie du *Timée*, 46 de, et des *Lois* X, 897 ab ; cf. *Phèdre* 245 de.

3. Empédocle expliquait la stabilité de la terre par la giration du

δέδοκται ἐνθάδε καθῆσθαι, καὶ δικαιότερον παραμένοντα ὑπέχειν τὴν δίκην ἣν ἂν κελεύσωσιν. Ἐπεί, νὴ τὸν κύνα, ὡς ἐγῷμαι, πάλαι ἂν ταῦτα τὰ νεῦρα καὶ τὰ ὀστᾶ ἢ περὶ Μέ- 99
γαρα ἢ Βοιωτοὺς ἦν, ὑπὸ δόξης φερόμενα τοῦ βελτίστου, εἰ μὴ δικαιότερον ᾤμην καὶ κάλλιον εἶναι, πρὸ τοῦ φεύγειν τε καὶ ἀποδιδράσκειν, ὑπέχειν τῇ πόλει δίκην ἥντιν' ἂν τάττῃ.

« Ἀλλ' αἴτια μὲν τὰ τοιαῦτα καλεῖν λίαν ἄτοπον. Εἰ δέ τις λέγοι ὅτι, ἄνευ τοῦ τὰ τοιαῦτα ἔχειν καὶ ὀστᾶ καὶ νεῦρα καὶ ὅσα ἄλλα ἔχω, οὐκ ἂν οἷός τ' ἢ ποιεῖν τὰ δόξαντά μοι, ἀληθῆ ἂν λέγοι. Ὡς μέντοι διὰ ταῦτα ποιῶ ἃ ποιῶ, καὶ ταῦτα νῷ πράττω ἀλλ' οὐ τῇ τοῦ βελτίστου αἱρέσει, πολλὴ ἂν καὶ μακρὰ ῥᾳθυμία εἴη τοῦ λόγου· τὸ b
γὰρ μὴ διελέσθαι οἷόν τ' εἶναι ὅτι ἄλλο μέν τί ἐστι τὸ αἴτιον τῷ ὄντι, ἄλλο δὲ ἐκεῖνο ἄνευ οὗ τὸ αἴτιον οὐκ ἄν ποτ' εἴη αἴτιον· ὃ δή μοι φαίνονται ψηλαφῶντες οἱ πολλοὶ ὥσπερ ἐν σκότει, ἀλλοτρίῳ ὀνόματι προσχρώμενοι, ὡς αἴτιον αὐτὸ προσαγορεύειν. Διὸ δὴ καὶ ὁ μέν τις, δίνην περιτιθεὶς τῇ γῇ, ὑπὸ τοῦ οὐρανοῦ μένειν δὴ ποιεῖ τὴν γῆν· ὁ δὲ ὥσπερ καρδόπῳ πλατείᾳ βάθρον τὸν ἀέρα ὑπερείδει. Τὴν δὲ τοῦ ὡς οἷόν τε βέλτιστα αὐτὰ τεθῆναι c
δύναμιν οὕτω νῦν κεῖσθαι, ταύτην οὔτε ζητοῦσιν οὔτε τινὰ οἴονται δαιμονίαν ἰσχὺν ἔχειν, ἀλλὰ ἡγοῦνται τούτου Ἄτλαντα ἄν ποτε ἰσχυρότερον καὶ ἀθανατώτερον καὶ μᾶλλον ἅπαντα ξυνέχοντα ἐξευρεῖν, καὶ ὡς ἀληθῶς

e 4 ἂν κελεύσωσιν : ἂν -εύωσιν T -εύουσιν Eus.[n] || **99 a** 1 καὶ (et Eus.) : τε καὶ BY || 7 ὅσα ἄλλα (et Eus.) : ἄ. ὅ. W || ἢ (et Eus.) : ἦν BW (cf. 98 b 5) Y ἦι T || 8 ἀληθῆ ἂν λέγοι : om. T || ποιῶ B² (et Eus.) : -ῶν (ν eras.) B || 9 πράττω (et Eus.) : -ων Heindorf || **b** 1 ἂν (et Eus.) : post ῥαθ. Y om. B || 2 διελέσθαι : ἑλ. Simplic. *in Phys.* || οἷόν τ' : οἷ. τε T || τί ἐστι (et Stob.) : ἐ. τ. T || 3 ἐκεῖνο (et Stob. Simplic.) : ἐ. ὃ B² (i. m.) T² (s. u.) W || 4 ποτ' : -τε W || 5 σκότει (et Stob. Simplic.) : -τῳ T² (ω s. u.) W || ὀνόματι (et Stob. Simplic.) : ὄμματι BWY || 7 περιτιθεὶς : περιθεὶς Eus. || 8 ἀέρα (et Eus. Stob. Simplic.) : ἀ. κάτω W || **c** 1 βέλτιστα αὐτὰ (et Euseb. Stob. Simplic.) : αὐ. -τα B² (transp. et α s. u.) W -τον αὐτὰ B || 4 Ἄτλαντα ἄν ποτε : ἄν π. Ἄ. TW Eus. Stob.

ce n'est pas lui qui relie et supporte en vérité quoi que ce soit. Mais moi au contraire, pour savoir comment se comporte cette sorte de cause, avec quelle joie ne me serais-je pas mis à l'école de n'importe qui ! Puisque cependant la cause s'était dérobée à moi, puisque je n'avais eu le moyen, ni de la découvrir par moi-même, ni de m'en instruire près d'un autre,
d j'avais, pour me mettre à sa recherche, à « changer de navigation »[1] : quelles peines j'y ai prises, désires-tu, Cébès, dit-il, que je t'en donne un exposé ? — Impossible assurément, répondit-il, de le souhaiter plus que moi !

La cause vraie est la Forme.

— Eh bien ! voici, reprit Socrate, quelles furent après cela mes réflexions, et depuis que je me fus découragé de l'étude de l'être : je devais prendre garde pour moi à cet accident dont les spectateurs d'une éclipse de soleil sont victimes dans leur observation ; il se peut en effet que quelques-uns y perdent la vue, faute d'observer dans l'eau ou par quelque procédé
e analogue l'image de l'astre. Oui, c'est à quelque chose de ce genre que je pensai pour ma part : je craignis de devenir complètement aveugle de l'âme, en braquant ainsi mes yeux sur les choses et en m'efforçant, par chacun de mes sens, d'entrer en contact avec elles. Il me sembla dès lors indispensable de me réfugier du côté des idées et de chercher à voir en elles la vérité des choses. Peut-être, il est vrai, ma comparaison en un sens n'est-elle point exacte, car je ne con-
100 viens pas sans réserve que l'observation idéale des choses nous les fasse envisager en image, plutôt que ne fait une expérience effective[2]. Toujours est-il que c'est du côté de celle-là que je me lançai. Ainsi, après avoir dans chaque cas pris pour base l'idée qui est à mon jugement la plus solide, tout ce en quoi je puis trouver consonance avec elle, je le pose comme

ciel environnant : ainsi l'eau reste dans un vase qu'on fait tourner très vite. On peut songer aussi au *tourbillon éthéré* de Diogène d'Apollonie. L'autre opinion est celle d'Anaximène, d'Anaxagore, d'Archélaüs (cf. Arist. *De caelo* II, 13, 295 a, 13 ; 294 b, 13 sqq.).

1. Cf. ce qu'a dit Simmias 85 cd, et voir Notice, p. XLVIII, n. 2.

2. Regarder le soleil avec ses yeux ou l'être avec ses sens, c'est s'aveugler à plaisir (cf. 96 c, 97 b). L'être se contemple par la pensée et dans les Idées, qui n'en sont donc pas de simples images.

τὸ ἀγαθὸν καὶ δέον ξυνδεῖν καὶ συνέχειν οὐδὲν οἴονται. Ἐγὼ μὲν οὖν τῆς τοιαύτης αἰτίας ὅπῃ ποτὲ ἔχει μαθητὴς ὁτουοῦν ἥδιστ᾽ ἂν γενοίμην. Ἐπειδὴ δὲ ταύτης ἐστερήθην καὶ οὔτ᾽ αὐτὸς εὑρεῖν οὔτε παρ᾽ ἄλλου μαθεῖν οἷός τε ἐγενόμην, τὸν δεύτερον πλοῦν ἐπὶ τὴν τῆς αἰτίας ζήτησιν d
ᾗ πεπραγμάτευμαι βούλει σοι, ἔφη, ἐπίδειξιν ποιήσωμαι, ὦ Κέβης ; — Ὑπερφυῶς μὲν οὖν, ἔφη, ὡς βούλομαι.

— Ἔδοξε τοίνυν μοι, ἦ δ᾽ ὅς, μετὰ ταῦτα, ἐπειδὴ ἀπείρηκα τὰ ὄντα σκοπῶν, δεῖν εὐλαβηθῆναι μὴ πάθοιμι ὅπερ οἱ τὸν ἥλιον ἐκλείποντα θεωροῦντες καὶ σκοπούμενοι· διαφθείρονται γάρ που ἔνιοι τὰ ὄμματα, ἐὰν μὴ ἐν ὕδατι ἤ τινι τοιούτῳ σκοπῶνται τὴν εἰκόνα αὐτοῦ. Τοιοῦτόν τι καὶ e
ἐγὼ διενοήθην, καὶ ἔδεισα μὴ παντάπασι τὴν ψυχὴν τυφλωθείην βλέπων πρὸς τὰ πράγματα τοῖς ὄμμασι καὶ ἑκάστῃ τῶν αἰσθήσεων ἐπιχειρῶν ἅπτεσθαι αὐτῶν. Ἔδοξε δή μοι χρῆναι εἰς τοὺς λόγους καταφυγόντα ἐν ἐκείνοις σκοπεῖν τῶν ὄντων τὴν ἀλήθειαν. Ἴσως μὲν οὖν ᾧ εἰκάζω τρόπον τινὰ οὐκ ἔοικεν· οὐ γὰρ πάνυ συγχωρῶ τὸν ἐν λόγοις 100
σκοπούμενον τὰ ὄντα ἐν εἰκόσι μᾶλλον σκοπεῖν ἢ τὸν ἐν ἔργοις. Ἀλλ᾽ οὖν δὴ ταύτῃ γε ὥρμησα, καὶ ὑποθέμενος ἑκάστοτε λόγον ὃν ἂν κρίνω ἐρρωμενέστατον εἶναι, ἃ μὲν ἄν μοι δοκῇ τούτῳ συμφωνεῖν τίθημι ὡς ἀληθῆ ὄντα, καὶ

c 6 τὸ ἀγαθὸν : τἀγ. W || ξυνδεῖν (et Eus.) : συνιδεῖν Stob. || συνέχειν : ξυν. BT² (ξ s. u.) WY -δέειν Stob. || 7 οὖν Y² (s. u.) : om. Y || τοιαύτης (et Stob.) : αὐτῆς T || 9 οἷός τε : οἷ. τ᾽ W || **d** 2 ᾗ πεπραγμάτευμαι (et Stob.) : ἣ π. BW ἣν π. B² (ν s. u.) Y ᾗ -τευται B² (i. m.) || ποιήσωμαι : -σομαι BTW Stob. || 3 οὖν (et Stob.) : om. W || 5 ἀπείρηκα T² (α s. u.) : -ήκη T (η ex ει) -ήκειν et -ήκει Stob. || 6 ἐκλείποντα (et Stob.) : ἐκλίπ. T (sic) || σκοπούμενοι : σ. πάσχουσιν T σ. -σι B²W Stob. || 7 ἔνιοι (et Stob.) : ἐνίοτε B²T² (ambo i. m.) W || ἤ τινι (et Stob.) : ἢ ἔν τ. T || **e** 2 ἔδεισα uel 3 βλέπων... 4 αὐτῶν : addub. Jackson et Archer Hind || 6 ᾧ B²Y² (ambo. i. m.) (et Stob.ⁿ) : ὡς codd. || **100 a** 1 συγχωρῶ : ξυγχ. BY || λόγοις et a 3 ἔργοις : τοῖς utrimq. praescr. BY Stob. || 4 ὃν add. B² (et Stob.) : om. B || 5 συμφωνεῖν : ξυμφ. BY.

étant vrai, et quand il s'agit de cause, et quand il s'agit de n'importe quoi ; tout ce en quoi au contraire manque cette consonance, je tiens que ce n'est point vrai. Mais j'ai envie de t'exposer plus clairement ce que je viens de dire, car pour l'instant, si je ne me trompe, tu ne comprends pas. — Non, par Zeus, dit Cébès, pas très fort ! — Et pourtant, reprit Socrate,
b ce langage n'est pas du tout nouveau ; mais, en toute autre occasion aussi bien que dans l'argumentation passée, c'est celui que pas une fois je n'ai cessé de tenir. Dès que j'en viens à essayer de t'exposer quelle est l'espèce de causalité pour laquelle je me donnai toute cette peine, voici en effet que derechef je vais retrouver ce que, vous le savez, j'ai cent fois ressassé ; voici que cela me sert de point de départ et de base, quand j'admets qu'il existe un Beau en soi et par soi, un Bon, un Grand, et ainsi de tout le reste. Si tu m'accordes l'existence de ces choses, si tu en conviens avec moi, j'ai espoir qu'elles me mèneront à mettre sous tes yeux la cause, ainsi découverte, qui fait que l'âme a l'immortalité.
c — Mais bien sûr que je te l'accorde, dit Cébès, et tu n'auras, toi, qu'à achever au plus vite !

— Examine donc, continua Socrate, ce qui suit de l'existence des susdites réalités, pour voir si là-dessus tu partages mon sentiment. Il est en effet pour moi évident que, si la beauté appartient à quelque chose encore hors du Beau en soi, il n'y a absolument aucune autre raison que cette chose soit belle, sinon qu'elle participe au Beau dont il s'agit. Et pour tout j'en dis autant. Est-ce là une sorte de cause qui ait ton assentiment ? — Elle a, dit-il, mon assentiment. — Dans ces conditions, repartit Socrate, les autres causes, celles qui sont savantes, je ne les comprends plus, je ne réussis pas davantage à me les expliquer : oui, qu'on me donne pour raison de la beauté de telle chose, ou l'éclat de sa couleur,
d ou sa forme, ou quoi que ce soit encore d'analogue, autant d'explications auxquelles je dis bonsoir, pareillement troublé d'ailleurs en toutes ! Cette raison-ci au contraire, avec une simplicité naïve, sotte peut-être, moi j'en fais mon affaire, me disant que la beauté de cette chose n'est produite par rien d'autre sinon, ou par une présence du Beau en question, ou encore une communication, soit enfin par tels voies et moyens que comporte cette corrélation. Sur ce dernier point en effet je ne prends point jusqu'à présent fermement

περὶ αἰτίας καὶ περὶ τῶν ἄλλων ἁπάντων· ἃ δ᾿ ἂν μή, ὡς
οὐκ ἀληθῆ. Βούλομαι δέ σοι σαφέστερον εἰπεῖν ἃ λέγω·
οἶμαι γάρ σε νῦν οὐ μανθάνειν. — Οὐ, μὰ τὸν Δία, ἔφη ὁ
Κέβης, οὐ σφόδρα. — Ἀλλ᾿, ἦ δ᾿ ὅς, ὧδε λέγω οὐδὲν
καινόν, ἀλλ᾿ ἅπερ ἀεί τε ἄλλοτε καὶ ἐν τῷ παρεληλυθότι b
λόγῳ οὐδὲν πέπαυμαι λέγων. Ἔρχομαι γὰρ δὴ ἐπιχειρῶν
σοι ἐπιδείξασθαι τῆς αἰτίας τὸ εἶδος ὃ πεπραγμάτευμαι,
καὶ εἶμι πάλιν ἐπ᾿ ἐκεῖνα τὰ πολυθρύλητα καὶ ἄρχομαι ἀπ᾿
ἐκείνων, ὑποθέμενος εἶναί τι καλὸν αὐτὸ καθ᾿ αὑτὸ καὶ
ἀγαθὸν καὶ μέγα καὶ τἆλλα πάντα. Ἃ εἴ μοι δίδως τε καὶ
ξυγχωρεῖς εἶναι ταῦτα, ἐλπίζω σοι ἐκ τούτων τὴν αἰτίαν
ἐπιδείξειν καὶ ἀνευρήσειν ὡς ἀθάνατον ἡ ψυχή. — Ἀλλὰ
μήν, ἔφη ὁ Κέβης, ὡς διδόντος σοι οὐκ ἂν φθάνοις c
περαίνων.

— Σκόπει δή, ἔφη, τὰ ἑξῆς ἐκείνοις ἐάν σοι ξυνδοκῇ
ὥσπερ ἐμοί· φαίνεται γάρ μοι, εἴ τί ἐστιν ἄλλο καλὸν πλὴν
αὐτὸ τὸ καλόν, οὐδὲ δι᾿ ἓν ἄλλο καλὸν εἶναι ἢ διότι
μετέχει ἐκείνου τοῦ καλοῦ· καὶ πάντα δὴ οὕτως λέγω. Τῇ
τοιᾷδε αἰτίᾳ συγχωρεῖς ; — Συγχωρῶ, ἔφη. — Οὐ τοίνυν,
ἦ δ᾿ ὅς, ἔτι μανθάνω οὐδὲ δύναμαι τὰς ἄλλας αἰτίας, τὰς
σοφὰς ταύτας, γιγνώσκειν· ἀλλ᾿ ἐάν τίς μοι λέγῃ διότι καλόν
ἐστιν ὁτιοῦν, ἢ χρῶμα εὐανθὲς ἔχον ἢ σχῆμα ἢ ἄλλο ὁτιοῦν d
τῶν τοιούτων, τὰ μὲν ἄλλα χαίρειν ἐῶ, ταράττομαι γὰρ ἐν
τοῖς ἄλλοις πᾶσι· τοῦτο δὲ ἁπλῶς καὶ ἀτέχνως καὶ ἴσως
εὐήθως ἔχω παρ᾿ ἐμαυτῷ, ὅτι οὐκ ἄλλο τι ποιεῖ αὐτὸ καλὸν
ἢ ἐκείνου τοῦ καλοῦ εἴτε παρουσία εἴτε κοινωνία, εἴτε ὅπῃ

a 6 περὶ τῶν (et Stob.) : B^2 τῶν (περὶ exp.) || ἁπάντων : πάντ. Stob. ἁπ. ὄντων BWY ἁπ. τῶν ὄντ. uulg. || 7 οὐκ : om. W || 8 Δία : Δι᾿ TW || **b** 1 τε B^2 : καὶ B || 2 γὰρ : om. T || 3 ὃ : ὅπερ W || 7 σοι : σε T || τὴν : τήν τε W || 8 ἡ T^2 (s. u.) : om. T || **c** 4 πλὴν αὐτὸ τὸ καλόν B^2 (i. m.) : om. B || 6 οὕτως : -τω WY || 7 συγχωρεῖς, συγχωρῶ (cf. b 7) : ξυγχ. BY || **d** 1 ἢ... ἢ : ἢ ὅτι... ἢ B^2 (ὅτι s. u.) TY Philop. *in De gen. et corr.* ἡ ὅτι... ἢ ὅτι W || 2 τὰ μὲν ἄλλα : τἆλ. Philop. || 3 πᾶσι : -σιν T || 4 εὐήθως (et Philop.) : εὔηθες W || 5 ἢ (et Philop.) : ἢ ἡ W.

parti, mais bien sur celui-ci que le Beau est ce qui rend belles toutes les belles choses. Car voilà où je trouve le plus de sécurité dans une réponse, qu'elle s'adresse à moi-même ou à autrui. En m'attachant à ce principe, j'estime ne plus
e risquer de faux pas : quelle sécurité, plutôt, de répondre, à moi comme à n'importe qui d'autre, que c'est par le Beau que les belles choses sont belles ! N'est-ce pas aussi ton avis ? — C'est mon avis. — C'est aussi, en conséquence, par la Grandeur que les grandes choses sont grandes et plus grandes celles qui sont plus grandes, comme par la Petitesse plus petites celles qui sont plus petites ? — Oui. — En conséquence, ce n'est pas toi non plus qui accepterais qu'on vînt te dire sur celui-ci, qu'il est de la tête plus grand que celui-là, et, sur le plus petit des deux, que c'est de cette même chose qu'il est plus petit ! Bien plutôt protesterais-tu
101 que, pour ce qui est de toi, tu ne dis rien que ceci : « ce qui « est plus grand n'est, en aucun cas, plus grand par rien « d'autre que par une grandeur, c'est-à-dire que ce qui fait « qu'il est plus grand, c'est la Grandeur ; tandis que ce qui « est plus petit n'est plus petit par rien d'autre que par une « petitesse, c'est-à-dire que ce qui fait qu'il est plus petit, « c'est la Petitesse ». Car tu aurais peur, je crois, de voir s'avancer contre toi une objection qui, lorsque tu soutiendrais que c'est de la tête que celui-ci est plus grand ou celui-là plus petit, dirait en premier lieu : « Alors, c'est de la même « chose que le plus grand est plus grand et le plus petit, plus « petit ? » ; et ensuite : « C'est donc de la tête, laquelle est
b « petite, que celui qui est plus grand est plus grand ! » Assurément c'est un prodige d'être grand par quelque chose de petit. Est-ce que tout cela ne te ferait pas peur ? » Cébès se mit à rire : « A moi ? dit-il, oh oui ! — Et encore, reprit Socrate, que 10 soit de 2 plus que 8, et que cela soit la cause de sa supériorité, n'aurais-tu pas peur de le dire, mais non pas si c'était par une quantité et du fait de la Quantité ? Et, pour la longueur de deux coudées, de dire que c'est de la moitié qu'elle est plus grande que celle d'une coudée, mais non pas de dire que c'est par une grandeur ? Car sans doute, en fait de peur, c'est pareil ! — Hé ! tout à fait, dit-il. — Autre chose : quand une unité a été ajoutée à une unité, prétendre que cette adjonction est cause de la production du deux, ou, quand elle a été fractionnée, que c'est ce fractionnement,

δὴ καὶ ὅπως προσγενομένη, οὐ γὰρ ἔτι τοῦτο διισχυρίζομαι,
ἀλλ' ὅτι τῷ καλῷ πάντα τὰ καλὰ γίγνεται καλά· τοῦτο γάρ
μοι δοκεῖ ἀσφαλέστατον εἶναι καὶ ἐμαυτῷ ἀποκρίνασθαι
καὶ ἄλλῳ. Καὶ τούτου ἐχόμενος ἡγοῦμαι οὐκ ἄν ποτε
πεσεῖν, ἀλλ' ἀσφαλὲς εἶναι καὶ ἐμοὶ καὶ ὁτῳοῦν ἄλλῳ e
ἀποκρίνασθαι ὅτι τῷ καλῷ τὰ καλὰ καλά· ἢ οὐ καὶ σοὶ
δοκεῖ; — Δοκεῖ. — Καὶ μεγέθει ἄρα τὰ μεγάλα μεγάλα
καὶ τὰ μείζω μείζω, καὶ σμικρότητι τὰ ἐλάττω ἐλάττω; —
Ναί. — Οὐδὲ σὺ ἄρα ἂν ἀποδέχοιο εἴ τίς τινα φαίη ἕτερον
ἑτέρου τῇ κεφαλῇ μείζω εἶναι, καὶ τὸν ἐλάττω τῷ αὐτῷ
τούτῳ ἐλάττω, ἀλλὰ διαμαρτύροιο ἂν ὅτι σὺ μὲν οὐδὲν ἄλλο 101
λέγεις ἢ ὅτι τὸ μεῖζον πᾶν ἕτερον ἑτέρου οὐδενὶ ἄλλῳ
μεῖζόν ἐστιν ἢ μεγέθει, καὶ διὰ τοῦτο μεῖζον, διὰ τὸ
μέγεθος, τὸ δὲ ἔλαττον οὐδενὶ ἄλλῳ ἔλαττον ἢ σμικρότητι,
καὶ διὰ τοῦτο ἔλαττον, διὰ τὴν σμικρότητα, φοβούμενος
οἶμαι μή τίς σοι ἐναντίος λόγος ἀπαντήσῃ, ἐὰν τῇ κεφαλῇ
μείζονά τινα φῇς εἶναι καὶ ἐλάττω, πρῶτον μὲν τῷ αὐτῷ
τὸ μεῖζον μεῖζον εἶναι καὶ τὸ ἔλαττον ἔλαττον, ἔπειτα τῇ
κεφαλῇ, σμικρᾷ οὔσῃ, τὸν μείζω μείζω εἶναι· καὶ τοῦτο δὴ b
τέρας εἶναι, τὸ σμικρῷ τινι μέγαν τινὰ εἶναι. Ἢ οὐκ ἂν
φοβοῖο ταῦτα; » Καὶ ὁ Κέβης γελάσας· « Ἔγωγε,
ἔφη. — Οὐκοῦν, ἦ δ' ὅς, τὰ δέκα τῶν ὀκτὼ δυοῖν πλείω
εἶναι καὶ διὰ ταύτην τὴν αἰτίαν ὑπερβάλλειν, φοβοῖο ἂν
λέγειν, ἀλλὰ μὴ πλήθει καὶ διὰ τὸ πλῆθος; καὶ τὸ δίπηχυ
τοῦ πηχυαίου ἡμίσει μεῖζον εἶναι, ἀλλ' οὐ μεγέθει; ὁ αὐτὸς
γάρ που φόβος. — Πάνυ γ', ἔφη. — Τί δέ; ἑνὶ ἑνὸς προσ-
τεθέντος, τὴν πρόσθεσιν αἰτίαν εἶναι τοῦ δύο γενέσθαι ἤ,

d 6 προσγενομένη : -γιν. W Philop. -αγορευο. Wyttenbach -γένοιτο ἂν Wilamowitz 348 sq. ‖ 7 πάντα B² (i. m.) : om. B ‖ γίγνεται καλά : om. W ‖ 8 ἀποκρίνασθαι : -νεσθαι (-νασθαι e 2) T ‖ **e** 2 alt. καλά : γίγνεται κ. B² (γ. s. u.) TY κ. γ. W ‖ 3 ἄρα : ἆρα BW ‖ 4 ἐλάττω alt. T² (i. m.) : om. T ‖ 5 ἄρα ἂν : ἄρα BY ‖ **101 a** 2 τὸ : τὸ μὲν W ‖ 4 ἄλλῳ ἔλαττον ἢ : ἄ. ἢ T ‖ **b** 2 alt. εἶναι : εἰδέναι T ‖ 8 δέ : δαί codd.

c est-ce que tu ne t'en garderais pas? Tu jetterais les hauts cris : « Non, il n'y a pas, que je sache, d'autre façon pour chaque « chose de venir à l'existence, sinon de participer à l'essence « propre de chaque réalité dont elle doit participer; et ainsi, « dans ces deux cas, je n'ai pas d'autre cause à alléguer de « l'apparition du deux, si ce n'est la participation à la Dua- « lité ; bref, c'est une nécessité que participe à celle-ci ce qui « doit être deux, et à l'Unité, ce qui doit être un ». Quant à ces fractionnements, à ces adjonctions et autres semblables finesses, tu leur dirais bonsoir, abandonnant ces explications aux hommes qui sont plus savants que toi !

La méthode.

d Toi au contraire, l'effroi que tu as, comme on dit, de ton ombre même, l'effroi de ton incompétence, ton attachement à la sécurité que tu as trouvée à prendre pour base la thèse dont il s'agit, t'inspireraient une semblable réponse. Mais si quelqu'un s'attachait à la thèse en elle-même, c'est à lui que tu dirais bonsoir ; et, pour répondre, tu attendrais d'avoir examiné si, entre les conséquences qui en partent, il y a selon toi consonance ou dissonance. Puis, quand le moment serait venu pour toi de rendre raison de cette thèse en elle-même, tu en rendrais compte par le même procédé, en posant cette fois pour base une autre thèse, celle de toutes à laquelle, en remontant, tu trouverais le plus de valeur, jusqu'à ce que tu fusses arrivé à quelque résultat satisfaisant. Mais tu ne t'em-
e pêtrerais pas dans les confusions où tombent les controversistes ; car tu ne t'entretiendrais pas du principe, en même temps que des conséquences dont il est le point de départ ; à condition du moins que tu eusses envie de découvrir quelque chose qui soit une réalité. C'est de quoi en effet, semble-t-il, ces gens-là ne parlent aucunement et ne se soucient pas davantage, aptes seulement, avec cette sagesse qui fait tout brouiller ensemble, à pouvoir se faire plaisir à eux-mêmes ! Toi, s'il est vrai que tu sois un philosophe, au contraire, j'en
102 ai la conviction, tu feras ce que je dis. — Ton langage, dirent en chœur Simmias et Cébès, est la vérité même ! »

Nouvelle pause dans le récit.

Échécrate. — Et, par Zeus ! non sans raison, Phédon. C'est en effet, à mon sens, une merveille de clarté, même pour un esprit médiocre, l'exposé de ces idées par Socrate.

διασχισθέντος, τὴν σχίσιν οὐκ εὐλαβοῖο ἂν λέγειν ; Καὶ c
μέγα ἂν βοῴης ὅτι οὐκ οἶσθα ἄλλως πως ἕκαστον γιγνό-
μενον ἢ μετασχὸν τῆς ἰδίας οὐσίας ἑκάστου οὗ ἂν
μετάσχῃ, καὶ ἐν τούτοις οὐκ ἔχεις ἄλλην τινὰ αἰτίαν τοῦ
δύο γενέσθαι ἀλλ' ἢ τὴν τῆς δυάδος μετάσχεσιν· καὶ δεῖν
τούτου μετασχεῖν τὰ μέλλοντα δύο ἔσεσθαι, καὶ μονάδος ὃ
ἂν μέλλῃ ἓν ἔσεσθαι. Τὰς δὲ σχίσεις ταύτας καὶ προσθέσεις
καὶ τὰς ἄλλας τὰς τοιαύτας κομψείας ἐῴης ἂν χαίρειν,
παρεὶς ἀποκρίνασθαι τοῖς σεαυτοῦ σοφωτέροις.

« Σὺ δὲ δεδιὼς ἄν, τὸ λεγόμενον, τὴν σαυτοῦ σκιὰν καὶ d
τὴν ἀπειρίαν, ἐχόμενος ἐκείνου τοῦ ἀσφαλοῦς τῆς ὑπο-
θέσεως, οὕτως ἀποκρίναιο ἄν. Εἰ δέ τις αὐτῆς τῆς
ὑποθέσεως ἔχοιτο, χαίρειν ἐῴης ἄν, καὶ οὐκ ἀποκρίναιο
ἕως ἂν τὰ ἀπ' ἐκείνης ὁρμηθέντα σκέψαιο εἴ σοι ἀλλήλοις
ξυμφωνεῖ ἢ διαφωνεῖ. Ἐπειδὴ δὲ ἐκείνης αὐτῆς δέοι σε
διδόναι λόγον, ὡσαύτως ἂν διδοίης, ἄλλην αὖ ὑπόθεσιν
ὑποθέμενος ἥτις τῶν ἄνωθεν βελτίστη φαίνοιτο, ἕως ἐπί
τι ἱκανὸν ἔλθοις. Ἅμα δὲ οὐκ ἂν φύροιο, ὥσπερ οἱ ἀντι- e
λογικοί, περί τε τῆς ἀρχῆς διαλεγόμενος καὶ τῶν ἐξ
ἐκείνης ὡρμημένων, εἴπερ βούλοιό τι τῶν ὄντων εὑρεῖν·
ἐκείνοις μὲν γὰρ ἴσως οὐδὲ εἷς περὶ τούτου λόγος οὐδὲ
φροντίς· ἱκανοὶ γὰρ ὑπὸ σοφίας ὁμοῦ πάντα κυκῶντες
ὅμως δύνασθαι αὐτοὶ αὑτοῖς ἀρέσκειν· σὺ δ', εἴπερ εἶ τῶν
φιλοσόφων, οἶμαι ἂν ὡς ἐγὼ λέγω ποιοῖς. — Ἀληθέστατα, 102
ἔφη, λέγεις, ὅ τε Σιμμίας ἅμα καὶ ὁ Κέβης. »

ΕΧ. Νὴ Δία, ὦ Φαίδων, εἰκότως γε· θαυμαστῶς γάρ

c 2 μέγα uel μεγ' B[2] : -άλα B (exp.) Y || οἶσθα : οἰόμεθα BY οἰώμ. W || 4 μετάσχῃ W[2] (η s. u.) : -σχοι BW || 5 ἀλλ' ἢ : ἀλλὰ W || 7 ἂν : ἐὰν W || 9 σεαυτοῦ B[2] (σ s. u.) : ἑαυ. B σαυ. Y || **d** 1 δὲ B[2] (i. m.) : om. B || σαυτοῦ B[2] (σ s. u.) : ἑαυ. B || 3 ἀποκρίναιο : -νοιο TW (cf. d 4) || 4 ἔχοιτο : ἔφ. (uel -ειτο) Madvig || ἀποκρίναιο : -νοιο W || 7 αὖ T[2] (i. m.) : δ' T || **e** 1 φύροιο : -ροις Madvig || 3 ὡρμημένων T[2] (η s. u.) : -μωμένων T || 4 οὐδὲ εἷς : οὐδεὶς TW.

PHÉDON. — Rien de plus certain, Échécrate ; tel fut aussi le sentiment de ceux qui étaient là.

ÉCHÉCRATE. — Et le nôtre, tu le vois, à nous qui n'y étions pas, mais qui écoutons à présent ton récit ! Et maintenant, quelle fut la suite de la conversation ?

Reprise. La théorie des formes et le problème des contraires.

PHÉDON. — Si je ne me trompe, lorsqu'on eut convenu de cela avec lui et qu'on se fut mis d'accord sur l'existence réelle de chacune des formes, sur la
b participation à ces formes de tout ce qui n'est pas elles et qui en reçoit la dénomination[1], après cela, il posa cette question : « Si telle est donc, dit-il, ta doctrine, est-ce que, en énonçant de Simmias qu'il est plus grand que Socrate mais plus petit que Phédon, tu n'énonces pas qu'il y a alors en Simmias l'un et l'autre : la grandeur et la petitesse ? — Eh oui ! — Mais en réalité, n'est-ce pas ? tu accordes qu'en ceci : « Simmias dépasse Socrate », la façon dont s'exprime le langage ne correspond pourtant pas à ce qui est véritablement ? qu'il n'appartient sans doute pas, en effet, à la nature de Simmias de dépasser, du fait précisément
c qu'il est Simmias, mais du fait de la grandeur, en tant qu'il en possède une quelconque ? pas plus d'ailleurs que de dépasser Socrate ne s'explique parce que Socrate est Socrate, mais parce que Socrate possède de la petitesse relativement à la grandeur de l'autre ? — C'est vrai. — Et encore, que, s'il est dépassé, lui, par Phédon, ce n'est pas non plus parce que Phédon est Phédon, mais parce que Phédon possède de la grandeur relativement à la petitesse de Simmias ? — C'est cela. — De la sorte, par conséquent, la dénomination qui appartient à Simmias, c'est aussi bien « être grand » que « être petit », puisqu'il est entre les deux et qu'à la grandeur de l'un, pour que celle-ci dépasse, il soumet sa petitesse,
d tandis qu'à l'autre ce qu'il présente, c'est sa grandeur, qui dépasse la petitesse de celui-ci... » Alors, avec un sourire : « J'ai l'air de vouloir rédiger un contrat[2] ! Mais, après tout, il en est bien à peu près comme je dis. » Cébès acquiesça. « Toujours est-il, reprit Socrate, que la raison de mes paroles

1. En participant à l'Idée, la chose lui devient *homonyme* (78 e).
2. Il y a là en effet comme une obligation à imposer ou à subir ;

μοι δοκεῖ ὡς ἐναργῶς τῷ καὶ σμικρὸν νοῦν ἔχοντι εἰπεῖν ἐκεῖνος ταῦτα.

ΦΑΙΔ. Πάνυ μὲν οὖν, ὦ Ἐχέκρατες, καὶ πᾶσι τοῖς παροῦσιν ἔδοξεν.

ΕΧ. Καὶ γὰρ ἡμῖν τοῖς ἀποῦσι, νῦν δὲ ἀκούουσιν. Ἀλλὰ τίνα δὴ ἦν τὰ μετὰ ταῦτα λεχθέντα ;

ΦΑΙΔ. Ὡς μὲν ἐγὼ οἶμαι, ἐπεὶ αὐτῷ ταῦτα συνεχωρήθη,
καὶ ὡμολογεῖτο εἶναί τι ἕκαστον τῶν εἰδῶν καὶ τούτων
τἆλλα μεταλαμβάνοντα αὐτῶν τούτων τὴν ἐπωνυμίαν b
ἴσχειν, τὸ δὴ μετὰ ταῦτα ἠρώτα· « Εἰ δή, ἦ δ' ὅς, ταῦτα
οὕτως λέγεις, ἆρ' οὐχ, ὅταν Σιμμίαν Σωκράτους φῇς μείζω
εἶναι, Φαίδωνος δὲ ἐλάττω, λέγεις τότ' εἶναι ἐν τῷ
Σιμμίᾳ ἀμφότερα, καὶ μέγεθος καὶ σμικρότητα ; — Ἔγωγε.
— Ἀλλὰ γάρ, ἦ δ' ὅς, ὁμολογεῖς τὸ « τὸν Σιμμίαν ὑπερέχειν
« Σωκράτους » οὐχ ὡς τοῖς ῥήμασι λέγεται οὕτω καὶ τὸ
ἀληθὲς ἔχειν ; Οὐ γάρ που πεφυκέναι Σιμμίαν ὑπερέχειν
τούτῳ, τῷ Σιμμίαν εἶναι, ἀλλὰ τῷ μεγέθει ὃ τυγχάνει c
ἔχων· οὐδ' αὖ Σωκράτους ὑπερέχειν, ὅτι Σωκράτης ὁ
Σωκράτης ἐστιν, ἀλλ' ὅτι σμικρότητα ἔχει ὁ Σωκράτης
πρὸς τὸ ἐκείνου μέγεθος ; — Ἀληθῆ. — Οὐδέ γε αὖ ὑπὸ
Φαίδωνος ὑπερέχεσθαι τῷ ὅτι Φαίδων ὁ Φαίδων ἐστίν,
ἀλλ' ὅτι μέγεθος ἔχει ὁ Φαίδων πρὸς τὴν Σιμμίου σμικρό-
τητα ; — Ἔστι ταῦτα. — Οὕτως ἄρα ὁ Σιμμίας ἐπωνυμίαν
ἔχει σμικρός τε καὶ μέγας εἶναι, ἐν μέσῳ ὢν ἀμφοτέρων, τοῦ
μὲν τῷ μεγέθει ὑπερέχειν τὴν σμικρότητα ὑπέχων, τῷ δὲ d
τὸ μέγεθος τῆς σμικρότητος παρέχων ὑπερέχον. » Καὶ ἅμα
μειδιάσας· « Ἔοικα, ἔφη, καὶ ξυγγραφικῶς ἐρεῖν· ἀλλ'
οὖν ἔχει γέ που ὡς λέγω. » Ξυνέφη. « Λέγω δὴ τοῦδ'

102 a 7 ἔδοξεν : -ξε BWY || 10 συνεχωρήθη : ξυν. BT[2] (ξ s. u.)Y || **b** 3 οὕτως : -τω B[2] (σ exp.) Y || 4 τότ' : -τε W ταῦτ' T || **c** 5 τῷ : τούτῳ W || **d** 1 ὑπέχων : ὑπερέ. BT[2] (ερ s. u.) WY παρέ. Stephanus secl. Vögelin Hermann || τῷ δὲ τό : τῷ δὲ T || 4 δὴ B[2] (η s. u.): δὲ BY.

est mon désir de te voir partager mon propre sentiment. Une chose en effet est à mes yeux évidente : ce n'est pas seulement la Grandeur en soi qui jamais ne consent à être à la fois grande et petite ; mais la grandeur qui est en nous, elle aussi, jamais ne fait accueil à la petitesse; encore moins consent-elle à être dépassée[1]. Mais, de deux choses l'une : ou bien elle s'enfuit et
e cède la place lorsque contre elle avance son contraire, la Petitesse ; ou bien, du fait même de cette avance, elle cesse d'exister[2] ; quant à attendre de pied ferme et à recevoir en soi la Petitesse, elle se refuse à être ainsi une autre chose que celle-là même qu'elle est. Une comparaison : moi, une fois que j'ai reçu sans avoir faibli la Petitesse, continuant d'être celui que justement je suis, moi, ce même Socrate, je suis petit ; elle, au contraire, la Grandeur, étant grande, ne peut se résoudre à être petite. Et pareillement aussi, la petitesse qui est en nous se refuse toujours, et à devenir grande et à l'être ; aussi bien tout autre contraire, tant qu'il est ce que justement il est, se refuse-t-il à devenir ou à être en même temps son
103 propre contraire. Mais, s'il lui arrive ce que je viens de dire, ou bien il s'éloigne, ou bien il cesse d'exister. — La chose est à mes yeux, dit Cébès, d'une évidence absolue ! »

Objection.

Alors un de ceux qui se trouvaient là (qui était-ce ? je n'en ai pas de souvenir bien sûr) prit la parole : « Par les Dieux ! est-ce que, dans ce que vous disiez auparavant, on ne s'était pas mis d'accord sur l'inverse précisément de ce qu'on dit à présent ? que c'est du plus petit que naît le plus grand, et du plus grand, le plus petit ? que ce qui absolument constitue la génération pour les contraires, c'est de provenir des contraires ? Or, à présent, ce qu'on dit, me semble-t-il, c'est que jamais cela ne peut se produire[3] ! » Socrate tourna la tête du côté d'où venait la voix :
b « Tu es un brave, dit-il, de nous avoir rappelé cela ! Tu ne

— ou « de faire le styliste avec ces mots balancés » (J. Burnet).

1. Ce qui dépasse ou est dépassé, c'est le sujet, non en tant que « Un tel », mais en tant que sa *relation accidentelle* à un autre sujet le fait participer à telle ou telle Idée.

2. Principe capital : les contraires sont deux adversaires, dont l'un sera exterminé par l'autre, ou lui échappera par la fuite.

3. Voir surtout 70 d-71 a. La réponse est de grande portée.

ἕνεκα, βουλόμενος δόξαι σοὶ ὅπερ ἐμοί. Ἐμοὶ γὰρ φαίνεται
οὐ μόνον αὐτὸ τὸ μέγεθος οὐδέποτ᾽ ἐθέλειν ἅμα μέγα καὶ
σμικρὸν εἶναι, ἀλλὰ καὶ τὸ ἐν ἡμῖν μέγεθος οὐδέποτε
προσδέχεσθαι τὸ σμικρόν, οὐδ᾽ ἐθέλειν ὑπερέχεσθαι· ἀλλὰ
δυοῖν τὸ ἕτερον, ἢ φεύγειν καὶ ὑπεκχωρεῖν ὅταν αὐτῷ
προσίῃ τὸ ἐναντίον, τὸ σμικρόν, ἢ προσελθόντος ἐκείνου e
ἀπολωλέναι· ὑπομένον δὲ καὶ δεξάμενον τὴν σμικρότητα
οὐκ ἐθέλειν εἶναι ἕτερον ἢ ὅπερ ἦν. Ὥσπερ ἐγώ, δεξάμενος
καὶ ὑπομείνας τὴν σμικρότητα καὶ ἔτι ὢν ὅσπερ εἰμί, οὗτος
ὁ αὐτὸς σμικρός εἰμι, ἐκεῖνο δὲ οὐ τετόλμηκεν, μέγα ὄν,
σμικρὸν εἶναι. Ὡς δ᾽ αὔτως καὶ τὸ σμικρὸν τὸ ἐν ἡμῖν οὐκ
ἐθέλει ποτὲ μέγα γίγνεσθαι οὐδὲ εἶναι, οὐδ᾽ ἄλλο οὐδὲν τῶν
ἐναντίων, ἔτι ὂν ὅπερ ἦν, ἅμα τοὐναντίον γίγνεσθαί τε καὶ
εἶναι, ἀλλ᾽ ἤτοι ἀπέρχεται ἢ ἀπόλλυται ἐν τούτῳ τῷ 103
παθήματι. — Παντάπασιν, ἔφη ὁ Κέβης, οὕτω φαίνεταί
μοι. »

Καί τις εἶπε τῶν παρόντων ἀκούσας, ὅστις δ᾽ ἦν οὐ
σαφῶς μέμνημαι· « Πρὸς θεῶν, οὐκ ἐν τοῖς πρόσθεν ὑμῖν
λόγοις αὐτὸ τὸ ἐναντίον τῶν νυνὶ λεγομένων ὡμολογεῖτο,
ἐκ τοῦ ἐλάττονος τὸ μεῖζον γίγνεσθαι καὶ ἐκ τοῦ μείζονος
τὸ ἔλαττον, καὶ ἀτεχνῶς αὕτη εἶναι ἡ γένεσις τοῖς
ἐναντίοις ἐκ τῶν ἐναντίων ; Νῦν δέ μοι δοκεῖ λέγεσθαι ὅτι
τοῦτο οὐκ ἄν ποτε γένοιτο. » Καὶ ὁ Σωκράτης παρα-
βαλὼν τὴν κεφαλὴν καὶ ἀκούσας· « Ἀνδρικῶς, ἔφη,
ἀπεμνημόνευκας· οὐ μέντοι ἐννοεῖς τὸ διαφέρον τοῦ τε b

d 6 οὐδέποτ᾽ ἐθέλειν : -τε θ. TW || 7 οὐδέποτε : οὔποτε T || 8 οὐδ᾽ ἐθέλειν : -δὲ θ. TW || **e** 1 προσίῃ B[2] (ι s. u.) : προσείῃ B -ήει W || 2 ὑπομένον : ὑπομεῖναν Hirschig Schanz || 4 ὅσπερ : ὥσπ. W || οὗτος T[2] : οὕτως T (ut uid.) || 5 ἐκεῖνο δὲ οὐ B[2] (i. m.) : -νος δὲ B || τετόλμηκεν : -κε WY || 6 ὡς δ᾽ αὔτως : ὡσαύτως T || 7 γίγνεσθαι : γενέσθαι W || οὐδὲ : οὔτε B[2]T[2] (τ s. u.) W || οὐδ᾽ : -δὲ TW || 8 ἔτι ὂν : αἴτιον BY et γρ. W || **103 a** 2 φαίνεταί μοι : μ. φ. Y || 4 εἶπε : -εν T || 5 ὑμῖν : ἡμ. W || 10 παραβαλὼν : παραλαβ. W || **b** 1 ἀπεμνημόνευκας : ἀπομεμνη. B[2] (με s. u.) ἀπομνη. B ut uid.

réfléchis pas cependant à la différence qu'il y a entre ce qu'on dit à présent et ce qu'on disait à ce moment-là. Ce qu'on disait en effet à ce moment, c'est que de la chose qui est contraire naît la chose qui lui est contraire; mais à présent, que c'est le contraire lui-même qui ne saurait devenir son propre contraire, pas plus envisagé en nous-mêmes qu'envisagé dans la réalité de sa nature[1]. Oui, mon cher, à ce moment il s'agissait des sujets auxquels appartiennent les contraires et que nous qualifions d'après la dénomination de ceux-ci : mais à présent c'est des contraires en eux-mêmes, dont la dénomination, avec leur présence dans les sujets qualifiés, passe à ceux-ci ; et les contraires en question, jamais, disons-nous, ils ne consentiraient à recevoir les uns des autres
c la génération. » En même temps il regarda Cébès et s'exprima ainsi : « Est-ce que par hasard, dit-il, tu n'as pas été troublé, toi aussi Cébès, par un doute sur ce dont a parlé l'homme que voici ? — Eh bien non, dit Cébès, pas du tout ! ce n'est pas mon cas. Ce qui pourtant ne veut pas dire qu'il n'y ait quelques petites choses qui me troublent ! — Est-ce que, reprit-il, nous nous sommes tous deux bien mis d'accord sans restriction, que jamais le contraire ne sera son propre contraire ? — Absolument, répondit Cébès.

— Poursuivons donc, dit Socrate : fais-moi le plaisir d'examiner si, sur ceci, toi et moi nous sommes d'accord. Il y a une chose que tu appelles chaud, et une autre, froid ? — Hé ! bien sûr. — Est-ce là, précisément, ce que tu appelles neige et feu ? — Ah ! non, bien sûr, par Zeus ! — Mais alors
d le chaud est une chose autre que du feu, et le froid, une chose autre que de la neige ? — Oui. — Mais c'est qu'alors, je pense, selon ton sentiment jamais une neige authentique, qui aura, de la façon que nous disions auparavant, reçu en elle le chaud, ne continuera d'être ce que précisément elle est, en étant neige avec chaud ; tout au contraire, à l'avance du chaud, ou bien elle lui cédera la place, ou bien elle cessera d'exister[2]. — Hé ! absolument. — Et le feu à son tour, quand le froid avance contre lui, ou bien il se dérobe, ou bien il est détruit, sans jamais se résoudre, après avoir reçu en lui la froidure, à être encore ce que précisément il est, en étant feu avec

1. Par opposition à « en nous ». Cf. *Rep.* X, 397 b, *Parm.* 132 d.
2. Il s'agit à présent de choses qui ont un attribut qu'elles ne

νῦν λεγομένου καὶ τοῦ τότε. Τότε μὲν γὰρ ἐλέγετο ἐκ τοῦ
ἐναντίου πράγματος τὸ ἐναντίον πρᾶγμα γίγνεσθαι· νῦν δέ,
ὅτι αὐτὸ τὸ ἐναντίον ἑαυτῷ ἐναντίον οὐκ ἄν ποτε γένοιτο,
οὔτε τὸ ἐν ἡμῖν οὔτε τὸ ἐν τῇ φύσει. Τότε μὲν γάρ, ὦ
φίλε, περὶ τῶν ἐχόντων τὰ ἐναντία ἐλέγομεν, ἐπονο-
μάζοντες αὐτὰ τῇ ἐκείνων ἐπωνυμίᾳ· νῦν δὲ περὶ ἐκείνων
αὐτῶν ὧν ἐνόντων ἔχει τὴν ἐπωνυμίαν τὰ ὀνομαζόμενα,
αὐτὰ δ᾽ ἐκεῖνα οὐκ ἄν ποτέ φαμεν ἐθελῆσαι γένεσιν
ἀλλήλων δέξασθαι. » Καὶ ἅμα βλέψας πρὸς τὸν Κέβητα c
εἶπεν· « Ἆρα μή που, ὦ Κέβης, ἔφη, καὶ σέ τι τούτων
ἐτάραξεν ὧν ὅδε εἶπεν ; — Οὐδ᾽ αὖ, ἔφη ὁ Κέβης, οὕτως
ἔχω· καίτοι οὔτι λέγω ὡς οὐ πολλά με ταράττει. —
Συνωμολογήκαμεν ἆρα, ἦ δ᾽ ὅς, ἁπλῶς τοῦτο, μηδέποτε
ἐναντίον ἑαυτῷ τὸ ἐναντίον ἔσεσθαι ; — Παντάπασιν,
ἔφη.

— Ἔτι δή μοι καὶ τόδε σκέψαι, ἔφη, εἰ ἄρα ξυνομο-
λογήσεις. Θερμόν τι καλεῖς καὶ ψυχρόν ; — Ἔγωγε. —
Ἆρ᾽ ὅπερ χιόνα καὶ πῦρ ; — Μὰ Δί᾽, οὐκ ἔγωγε. — Ἀλλ᾽
ἕτερόν τι πυρὸς τὸ θερμόν, καὶ ἕτερόν τι χιόνος τὸ ψυχρόν ; d
— Ναί. — Ἀλλὰ τόδε γ᾽ οἶμαι δοκεῖ σοι, οὐδέποτε χιόνα
οὖσαν, δεξαμένην τὸ θερμὸν ὥσπερ ἐν τοῖς ἔμπροσθεν
ἐλέγομεν, ἔτι ἔσεσθαι ὅπερ ἦν, χιόνα καὶ θερμόν· ἀλλά,
προσιόντος τοῦ θερμοῦ, ἢ ὑπεκχωρήσειν αὐτῷ ἢ ἀπο-
λεῖσθαι. — Πάνυ γε. — Καὶ τὸ πῦρ γε αὖ, προσιόντος τοῦ
ψυχροῦ αὐτῷ, ἢ ὑπεξιέναι ἢ ἀπολεῖσθαι· οὐ μέντοι ποτὲ
τολμήσειν, δεξάμενον τὴν ψυχρότητα, ἔτι εἶναι ὅπερ ἦν,

b 4 ποτε : om. T || 9 δ᾽ : δὲ TW || φαμεν : -αῖμεν B^2 (αῖ s. u.) Y || **c** 1 πρός : εἰς B^2 (i. m.) TWY || 2 ὦ Κέβης, ἔφη : ἔ. ὦ Κ. TW om. ἔφ. Y || 3 οὐδ᾽ αὖ T^2 (i. m.) : ὁ δ᾽ αὖ B [ὅ] T γρ. W || 4 καίτοι οὔτι B^2 (i. m.) : καὶ τοιοῦτό τι codd. || 5 συνωμολογήκαμεν : ξυν. BY || ἆρα : ἄρα W ἀρα T || μηδέποτε : -τ᾽ W || 6 ἔσεσθαι : ante ἑαυτῷ B^2 (transp.) T || 10 χιόνα : χιὼν T || **d** 2 χιόνα οὖσαν : χιόνα γ᾽ οὖ. Vindob. 109 (V) Burnet χ. χ. οὖ. Schanz || 3 ἔμπροσθεν : πρόσθ. T || 4 καὶ θερμόν : secl. Schanz || 5 αὐτῷ B^2 (i. m.) : -τὸ BY secl. Schanz || 6 sq. πάνυ... ἀπολεῖσθαι : om. T || 8 τολμήσειν B^2 (i. m.) : -σειε (-εν ?) B.

e froid. — C'est exact, dit-il. — Il se peut donc, reprit-il, que dans certains exemples analogues il en soit de telle sorte, que non seulement la forme en elle-même ait droit à son propre nom pour une durée éternelle, mais qu'il y ait encore autre chose qui, tout en n'étant pas la forme dont il s'agit, possède cependant le caractère de celle-ci, et cela pour l'éternité de sa propre existence. Mais voici encore des cas où peut-être s'éclaircira ce que je dis. De l'impair en effet est sans doute toujours inséparable en droit ce nom que nous prononçons à présent ; n'est-ce pas ? — Hé ! absolument. — Est-ce qu'il en est ainsi de cette réalité seulement (oui, voilà ma question), ou bien aussi d'une autre qui, sans être l'impair lui-même, en porte
104 cependant de droit toujours le nom, joint à son propre nom, car sa nature est telle que jamais l'impair ne lui fait défaut ? Or, dis-je, c'est quelque chose comme cela qui se passe pour le trois, et bien d'autres fois. Ne considère que le cas du trois : n'es-tu pas d'avis, et que son propre nom doit toujours servir à le désigner, et aussi celui de l'impair, bien que l'impair ne soit pas cela même qu'est le trois ? Eh bien ! pourtant, si c'est à sa façon la nature du trois, c'est aussi celle du cinq et de la moitié tout entière de la numération, que, tout en n'étant pas cela même qu'est l'impair, chacun de ces
b nombres soit toujours impair. Le deux d'autre part, et le quatre, et la totalité encore de l'autre rangée de la numération, ne sont pas cela même qu'est le pair, et néanmoins chacun de ces nombres est toujours pair. En conviens-tu ou non ? — Comment s'y refuser en effet ? dit-il.

— Eh bien ! donc, reprit Socrate, sois attentif à ce que j'ai l'intention de montrer. Voici : manifestement il n'y a pas que nos premiers contraires pour ne pas se recevoir l'un l'autre ; il y a aussi tout ce qui, sans être mutuellement contraire, possède toujours ces contraires et qui vraisemblablement ne recevra pas non plus telle qualité qui serait le contraire de celle qui existe en ces sujets ; mais, à l'approche de cette qualité, le sujet cesse d'être ou bien cède la place[1].
c Ne dirons-nous pas du trois qu'il cessera d'exister, qu'il

peuvent perdre sans cesser d'être ce qu'elles sont, donc d'une *relation essentielle* et qui a son fondement propre dans l'Idée.

1. Ainsi deux choses, dont la qualité essentielle est contraire, suivent la loi des contraires tout en n'étant pas des contraires.

πῦρ καὶ ψυχρόν. — Ἀληθῆ, ἔφη, λέγεις. — Ἔστιν ἄρα, ἦ e
δ' ὅς, περὶ ἔνια τῶν τοιούτων ὥστε μὴ μόνον αὐτὸ τὸ
εἶδος ἀξιοῦσθαι τοῦ αὐτοῦ ὀνόματος εἰς τὸν ἀεὶ χρόνον,
ἀλλὰ καὶ ἄλλο τι, ὃ ἔστι μὲν οὐκ ἐκεῖνο, ἔχει δὲ τὴν
ἐκείνου μορφὴν ἀεὶ ὅτανπερ ᾖ. Ἔτι δὲ ἐν τοῖσδε ἴσως
ἔσται σαφέστερον ὃ λέγω. Τὸ γὰρ περιττὸν ἀεί που δεῖ
τούτου τοῦ ὀνόματος τυγχάνειν ὅπερ νῦν λέγομεν· ἢ οὔ; —
Πάνυ γε. — Ἆρα μόνον τῶν ὄντων (τοῦτο γὰρ ἐρωτῶ) ἢ
καὶ ἄλλο τι, ὃ ἔστι μὲν οὐχ ὅπερ τὸ περιττόν, ὅμως δὲ δεῖ
αὐτὸ μετὰ τοῦ ἑαυτοῦ ὀνόματος καὶ τοῦτο καλεῖν ἀεί, διὰ 104
τὸ οὕτω πεφυκέναι ὥστε τοῦ περιττοῦ μηδέποτε ἀπο-
λείπεσθαι; Λέγω δὲ αὐτὸ εἶναι οἷον καὶ ἡ τριὰς πέπονθε
καὶ ἄλλα πολλά. Σκόπει δὲ περὶ τῆς τριάδος· ἆρα οὐ
δοκεῖ σοι τῷ τε αὑτῆς ὀνόματι ἀεὶ προσαγορευτέα εἶναι
καὶ τῷ τοῦ περιττοῦ, ὄντος οὐχ ὅπερ τῆς τριάδος; Ἀλλ'
ὅμως οὕτω πως πέφυκε καὶ ἡ τριὰς καὶ ἡ πεμπτὰς καὶ ὁ
ἥμισυς τοῦ ἀριθμοῦ ἅπας, ὥστε, οὐκ ὢν ὅπερ τὸ περιττόν,
ἀεὶ ἕκαστος αὐτῶν ἐστι περιττός. Καὶ αὖ τὰ δύο καὶ τὰ b
τέτταρα καὶ ἅπας ὁ ἕτερος αὖ στίχος τοῦ ἀριθμοῦ, οὐκ ὢν
ὅπερ τὸ ἄρτιον, ὅμως ἕκαστος αὐτῶν ἄρτιός ἐστιν ἀεί·
ξυγχωρεῖς ἢ οὔ; — Πῶς γὰρ οὔκ; ἔφη.

— Ὃ τοίνυν, ἔφη, βούλομαι δηλῶσαι, ἄθρει. Ἔστι δὲ
τόδε, ὅτι φαίνεται οὐ μόνον ἐκεῖνα τὰ ἐναντία ἄλληλα οὐ
δεχόμενα, ἀλλὰ καί ὅσα, οὐκ ὄντ' ἀλλήλοις ἐναντία, ἔχει
ἀεὶ τἀναντία, οὐδὲ ταῦτα ἔοικε δεχομένοις ἐκείνην τὴν
ἰδέαν ἣ ἂν τῇ ἐν αὐτοῖς οὔσῃ ἐναντία ᾖ, ἀλλ' ἐπιούσης
αὐτῆς ἤτοι ἀπολλύμενα ἢ ὑπεκχωροῦντα. Ἦ οὐ φήσομεν c

e 1 καὶ ψυχρόν: secl. Schanz || ἄρα: ἄρ' T ἆρα W || 3 αὐτοῦ (B ?): ἑαυτοῦ TW αὐ. Y || 5 ἔτι δὲ: ἔ. δ' TW || τοῖσδε: τῷδε T || 9 καὶ ἄλλο τι: iterum, sed Cebetis interrogantis, B² (i. m.) Y || **104 a** 2 οὕτω: -ς TW || 4 δὲ: δὴ B² (η s. u.) Y || 5 αὑτῆς: αὐ. TW || 6 ὅπερ: οὗπερ Heindorf || 7 πέφυκε: -κεν T || πεμπτὰς: πεντὰς B² (i. m.) πεμπάς Phot. *Lex.* || **b** 1 τὰ τέτταρα: τέττ. T || 3 ἐστιν ἀεί: ἐστι T || 5 ἔστι: -τιν T || 7 ὄντ': -τα TW || ἔχει ἀεὶ: ἀ. ἔ. T || 9 αὐτοῖς uetustior aliorum codd. emendatio: -τῇ codd.

subira n'importe quelle vicissitude, avant qu'il ait enduré,
étant encore trois, d'être devenu pair? — C'est, dit Cébès,
absolument certain. — Il n'est pas moins certain, fit Socrate,
qu'il n'y a pas contrariété entre la Dyade et la Triade. —
Non, bien sûr ! — Ce ne sont donc pas seulement les
formes entre lesquelles il y a contrariété qui n'endurent
pas l'approche l'une de l'autre ; il y en a aussi certaines autres
qui n'endurent pas l'approche des contraires. — C'est la
vérité même ! dit-il. — Veux-tu donc, reprit Socrate, que, si
nous en sommes capables, nous déterminions de quelle sorte
sont ces dernières? — Hé ! absolument. — Ne seraient-ce
d donc pas, dit-il, celles-ci, Cébès? celles dont la mainmise sur
quoi que ce soit ne le contraint pas seulement à posséder sa
propre nature à soi, mais encore celle d'un contraire qui tou-
jours a un contraire[1] ? — Comment dis-tu ? — Comme nous
disions il n'y a qu'un instant. Voyons, tu le sais bien, tout
ce qui subit la mainmise de la nature du Trois, cela nécessai-
rement n'est pas seulement trois, mais est aussi impair. —
Hé ! absolument. — Par suite, disons-nous, à ce qui est de
même sorte ne surviendra sans doute jamais telle nature,
qui s'opposerait en contrariété au caractère dont le rôle est
d'achever de façonner ce dont il s'agit. — Non, en effet. —
Or le caractère qui, c'est entendu, le façonne est bien « im-
pair » ? — Oui. — Et le caractère contraire, c'est celui du
e pair ? — Oui. — Au Trois, par conséquent, jamais ne sur-
viendra la nature du Pair. — Non certes ! — Par suite, le
Pair n'est pas l'attribut du Trois. — Ce n'en est pas l'attri-
but. — Donc la Triade est non-paire. — Oui. — Voilà en
somme ce que j'appelais déterminer de quelle sorte sont les
formes qui, sans être le contraire de telle autre, ne la reçoi-
vent pourtant pas, cette forme contraire : exemple, à présent,
la Triade qui, n'étant pas le contraire du Pair, ne le reçoit,
pour cela, nullement davantage en elle, car elle apporte
toujours avec elle ce qui est le contraire de celui-ci : comme
la Dyade, le contraire de l'Impair ; le Feu, le contraire du
105 Froid ; et quantité de formes encore. Eh bien ! vois donc si tu
t'arranges de cette détermination : ce n'est pas seulement le

1. Ce qui reçoit la forme Triade devient trois et, en outre, impair, puisque par là-même il reçoit la forme Imparité ; il se nie donc comme pair : double effet, positif et négatif, de la participation.

τὰ τρία καὶ ἀπολεῖσθαι πρότερον καὶ ἄλλο ὁτιοῦν πείσεσθαι,
πρὶν ὑπομεῖναι ἔτι τρία ὄντα ἄρτια γενέσθαι ; — Πάνυ μὲν
οὖν, ἔφη ὁ Κέβης. — Οὐδὲ μήν, ἦ δ' ὅς, ἐναντίον γέ ἐστι
δυὰς τριάδι. — Οὐ γὰρ οὖν. — Οὐκ ἄρα μόνον τὰ εἴδη τὰ
ἐναντία οὐχ ὑπομένει ἐπιόντα ἄλληλα, ἀλλὰ καὶ ἄλλ' ἄττα
τὰ ἐναντία οὐχ ὑπομένει ἐπιόντα. — Ἀληθέστατα, ἔφη,
λέγεις. — Βούλει οὖν, ἦ δ' ὅς, ἐὰν οἷοί τ' ὦμεν, ὁρισώμεθα
ὁποῖα ταῦτά ἐστιν ; — Πάνυ γε. — Ἆρ' οὖν, ἔφη, ὦ
Κέβης, τάδε εἴη ἄν, ἃ ὅτι ἂν κατάσχῃ μὴ μόνον ἀναγκάζει d
τὴν αὑτοῦ ἰδέαν αὐτὸ ἴσχειν, ἀλλὰ καὶ ἐναντίου τῳ ἀεί
τινος ; — Πῶς λέγεις ; — Ὥσπερ ἄρτι ἐλέγομεν· οἶσθα
γὰρ δήπου ὅτι ἃ ἂν ἡ τῶν τριῶν ἰδέα κατάσχῃ, ἀνάγκη
αὐτοῖς οὐ μόνον τρισὶν εἶναι ἀλλὰ καὶ περιττοῖς. — Πάνυ
γε. — Ἐπὶ τὸ τοιοῦτον δή, φαμέν, ἡ ἐναντία ἰδέα ἐκείνῃ
τῇ μορφῇ ἣ ἂν τοῦτο ἀπεργάζηται οὐδέποτ' ἂν ἔλθοι. —
Οὐ γάρ. — Εἰργάζετο δέ γε ἡ περιττή ; — Ναί. —
Ἐναντία δὲ ταύτῃ ἡ τοῦ ἀρτίου ; — Ναί. — Ἐπὶ τὰ τρία
ἄρα ἡ τοῦ ἀρτίου ἰδέα οὐδέποτε ἥξει. — Οὐ δῆτα. — e
Ἄμοιρα δὴ τοῦ ἀρτίου τὰ τρία. — Ἄμοιρα. — Ἀνάρτιος
ἄρα ἡ τριάς. — Ναί. — Ὃ τοίνυν ἔλεγον ὁρίσασθαι ποῖα,
οὐκ ἐναντία τινὶ ὄντα, ὅμως οὐ δέχεται αὐτό, τὸ ἐναντίον·
οἷον νῦν ἡ τριάς, τῷ ἀρτίῳ οὐκ οὖσα ἐναντία, οὐδέν τι
μᾶλλον αὐτὸ δέχεται, τὸ γὰρ ἐναντίον ἀεὶ αὐτῷ ἐπιφέρει,
καὶ ἡ δυὰς τῷ περιττῷ καὶ τὸ πῦρ τῷ ψυχρῷ καὶ ἄλλα
πάμπολλα. Ἀλλ' ὅρα δὴ εἰ οὕτως ὁρίζει, μὴ μόνον τὸ 105
ἐναντίον τὸ ἐναντίον μὴ δέχεσθαι, ἀλλὰ καὶ ἐκεῖνο, ὃ ἂν

c 3 πρὶν B²: π. ἢ B (exp.) Y || 4 οὐδὲ: οὐ δὴ W² (ὴ s. u.) || γέ: om. Y || 7 τὰ : om. T || 8 ἦ δ' ὅς (post rasuram T) : ἔφη W || 9 ταῦτά : -τ' T || ἆρ' : ἄρ' BY || **d** 1 ἃ B² (s. u.) : om. BTY || ἀναγκάζει B² : -ζειν B (ν exp.) Y || 2 αὑτοῦ : ἑαυ. TW αὐ. Y || αὐτὸ : -τοῖς W || ἴσχειν : σχεῖν BY || τῳ ἀεί τινος coni. : αὐτῷ ἀεί τινος BY ἀεί τ. αὐτῷ W δεῖ αὐ. τ. T τοῦ ἀ. τ. Heindorf αὐτῷ secl. Schanz || 6 ἐπὶ : ἐπεὶ T || 7 ἣ Ven. 185 (D²) : ᾗ codd. || **e** 3 ἄρα : ἄρ' TW || ὁρίσασθαι : ὁ. δεῖν W || 6 ἀεὶ αὐτῷ : αὐ. ἀ. TW || **105 a** 1 ἀλλ' : ἀλλὰ T || ὁρίζει : -ζῃ Y || 2 τὸ ἐναντίον μὴ δέχεσθαι T² (transp.) : μὴ δ. τὸ ἐν. T.

contraire qui ne reçoit pas en soi le contraire, mais aussi cette forme qui avec elle apporte un contraire quelconque dans l'objet quelconque auquel elle survient, et jamais la forme même qui apporte ne reçoit en elle la contrariété de ce qu'elle apporte. Fais d'ailleurs un retour sur tes souvenirs : ce n'est pas un mal d'entendre répéter la même chose! Le Cinq ne recevra pas en lui la nature du Pair ; ni le Dix, qui en est le double, celle de l'Impair. Le Double, au demeurant, est aussi, en lui-même, contraire d'autre chose ; mais pourtant, c'est la nature de l'Impair qu'il ne recevra pas en lui ;
b non plus certes que le Trois-demis, ni les autres fractions de même sorte comportant la Moitié, à l'égard de la nature de l'Entier ; aussi bien, d'autre part, que le Tiers et toute fraction de cette sorte[1]. Je suppose, à la vérité, que tu me suis et que tu partages mon sentiment. — Je le partage, dit Cébès, de toutes mes forces, et je te suis.

Application au problème de la survivance des âmes : quatrième argument.

— Maintenant, dit Socrate, reviens à notre point de départ et parle-moi, sans employer pour répondre les mots mêmes de ma question, mais en prenant modèle sur moi. Je m'explique : à côté de la réponse dont je parlais en premier lieu, la sûre réponse que je disais, j'aperçois, à la lumière de notre langage présent, une autre sécurité. Si tu me demandais en effet : « Qu'est-ce qui, en se présentant dans le corps, fera qu'il soit chaud ? », je ne te ferais point la sûre réponse en
c question, celle qui n'est pas savante : « C'est la Chaleur, qui le fera » ; mais une autre plus habile, tirée de ce qu'on vient de dire : « Ce qui le fera, c'est le Feu ». Et encore, si tu demandes qu'est-ce qui, en se présentant dans un corps, fera qu'il soit malade, je ne dirai pas non plus que ce sera la Maladie, mais que ce sera la Fièvre. Aussi bien : « Qu'est-ce qui, en se présentant dans un nombre, fera qu'il soit impair ? » ; je ne répondrai pas que ce sera l'Imparité, mais que ce sera l'Unité. Et ainsi du reste. Vois cependant si, dès à présent, tu comprends suffisamment ce que je veux dire. — Hé mais ! tout à fait suffisamment, dit Cébès. — Réponds donc, reprit Socrate : qu'est-ce qui, en se présentant dans un corps, fera

1. Le contraire du double est en un sens la moitié et de toute frac-

ἐπιφέρῃ τι ἐναντίον ἐκείνῳ, ἐφ' ὅ τι ἂν αὐτὸ ἴῃ, αὐτὸ τὸ
ἐπιφέρον τὴν τοῦ ἐπιφερομένου ἐναντιότητα μηδέποτε
δέξασθαι. Πάλιν δὲ ἀναμιμνῄσκου (οὐ γὰρ χεῖρον πολλάκις
ἀκούειν)· τὰ πέντε τὴν τοῦ ἀρτίου οὐ δέξεται, οὐδὲ τὰ
δέκα τὴν τοῦ περιττοῦ, τὸ διπλάσιον· τοῦτο μὲν οὖν καὶ
αὐτὸ ἄλλῳ ἐναντίον, ὅμως δὲ τὴν τοῦ περιττοῦ οὐ δέξεται·
οὐδὲ δὴ τὸ ἡμιόλιον οὐδὲ τἆλλα τὰ τοιαῦτα, τὸ ἥμισυ, τὴν b
τοῦ ὅλου· καὶ τριτημόριον αὖ καὶ πάντα τὰ τοιαῦτα, εἴπερ
ἕπῃ τε καὶ συνδοκεῖ σοι οὕτως. — Πάνυ σφόδρα καὶ
ξυνδοκεῖ, ἔφη, καὶ ἕπομαι.

— Πάλιν δή μοι, ἔφη, ἐξ ἀρχῆς λέγε, καὶ μή μοι ὃ ἂν
ἐρωτῶ ἀποκρίνου, ἀλλὰ μιμούμενος ἐμέ. Λέγω δή, παρ' ἣν
τὸ πρῶτον ἔλεγον ἀπόκρισιν τὴν ἀσφαλῆ ἐκείνην, ἐκ τῶν
νῦν λεγομένων ἄλλην ὁρῶν ἀσφάλειαν. Εἰ γάρ ἔροιό με
ᾧ ἂν τί ἐν τῷ σώματι ἐγγένηται θερμὸν ἔσται, οὐ τὴν
ἀσφαλῆ σοι ἐρῶ ἀπόκρισιν ἐκείνην τὴν ἀμαθῆ, ὅτι ᾧ ἂν c
θερμότης, ἀλλὰ κομψοτέραν ἐκ τῶν νῦν, ὅτι ᾧ ἂν πῦρ· οὐδὲ
ἂν ἔρῃ ᾧ ἂν σώματι τί ἐγγένηται νοσήσει, οὐκ ἐρῶ ὅτι ᾧ ἂν
νόσος, ἀλλ' ᾧ ἂν πυρετός· οὐδ' ᾧ ἂν ἀριθμῷ τί ἐγγένηται
περιττὸς ἔσται, οὐκ ἐρῶ ᾧ ἂν περιττότης, ἀλλ' ᾧ ἂν
μονάς· καὶ τἆλλα οὕτως. Ἀλλ' ὅρα εἰ ἤδη ἱκανῶς οἶσθ' ὅ τι
βούλομαι. — Ἀλλὰ πάνυ ἱκανῶς, ἔφη. — Ἀποκρίνου δή,
ἦ δ' ὅς, ᾧ ἂν τί ἐγγένηται σώματι ζῶν ἔσται; — Ὧ ἂν

a 3 ὅ τι: ὅτῳ B^{2} (i. m.) WY || ἴῃ: ᾖ BY εἴη W || 5 δέξασθαι: -ξεσθαι Madvig || 8 αὐτὸ: -τῷ BW^{2} (s. u.) Y || ἐναντίον: οὐκ ἐν. Köhler Schanz || **b** 1 δὴ B^{2} (i. m.): om. B || τἆλλα: τὰ ἄ. TW || alt. τὸ: τῶν B^{2} (s. u.) || 3 συνδοκεῖ: ξυνδ. BY (cf. 4 ξυνδοκεῖ codd.) || 5 μή μοι: μοι μὴ T || ὃ ἂν ἐρωτῶ: ᾧ ἂν ἐ. T ἣν ἂν ἐρ. ἀπόκρισιν W γρ. || 6 ἀλλὰ: ἀ. ἄλλῳ T ἀλλ' ἄλλην W γρ. || δὴ B^{2} (η s. u.): δὲ BY || 7 ἐκ: ἀλλ' ἣν ἐκ W || 8 ὁρῶν B^{2} (ν s. u.): ὁρῶ BWY || 9 ᾧ: ὃ BWY || ἐν τῷ: secl. Stephanus et, cum σώματι, Schanz || ἔσται W^{2} (αι s. u.): -τιν W || **c** 1, 2 ᾧ: ὃ BY || 3 pr. ᾧ ἂν Stephanus: ὃ ἂν BWY ᾧ δὲ T || τί: om. W || νοσήσει ... 4 ἐγγένηται B^{2} (i. m.): om. B || ὅτι ᾧ Y^{2} (s. u.): ὅτι ὃ $B^{2}Y$ || 4 pri. ᾧ $B^{2}Y^{2}$ (s. u.): ὃ Y || alt. ᾧ $B^{2}Y^{2}$ (s. u.): ὃ WY || 5 περιττὸς T^{2} (σ s. u.): -ὸν T || utrumq. ᾧ B^{2} (ex ὃ) Y^{2} (s. u.): ὃ BY || 8 utrumq. ᾧ B^{2} (ex ὃ) (et Stob.): ὃ BY et alt. W.

qu'il soit vivant? — Ce sera l'Ame, dit-il. — Est-ce qu'il en
d est toujours ainsi? — Le moyen, en effet, de le nier! fit Cébès. — Sur quelque objet, par conséquent, que l'Ame mette sa prise, elle est venue à l'objet en question portant avec elle la Vie. — C'est bien comme cela, dit-il, qu'elle y est venue! — Or, y a-t-il un contraire de la Vie ou n'y en a-t-il pas? — Il y en a un, répondit-il. — Lequel? — La Mort. — N'est-il pas vrai que jamais l'Ame ne devra recevoir en elle le contraire de ce que, par soi, elle apporte toujours avec elle, et que sur ceci l'accord doit résulter de ce qu'on a dit précédemment[1] ? — Et sans la moindre restriction, répondit Cébès.

— Que s'ensuit-il? Ce qui ne reçoit pas en soi la nature du Pair, comment tout à l'heure le nommions-nous? — Non-pair, dit-il. — Ce qui ne reçoit pas en soi le Juste? ce qui n'est pas apte à recevoir en soi le Cultivé? — Non-cultivé,
e répondit-il, et, pour l'autre, Non-juste. — Allons! et ce qui n'est pas apte à recevoir en soi la Mort, comment l'appelons nous? — Non-mortel, dit-il. — L'Ame, n'est-ce pas? ne reçoit pas en soi la Mort? — Non. — C'est donc que l'Ame est une chose non-mortelle? — Une chose non-mortelle. — Avançons! Car cela, bien sûr, nous devons dire que c'est prouvé: tu n'en juges pas autrement? — Hé non! Socrate, on en a dit bien assez. — Que s'ensuit-il, Cébès? reprit-il. Si c'était pour l'Impair une nécessité d'être indestructible,
106 serait-il possible que le Trois ne fût pas indestructible? — Le moyen en effet qu'il ne le fût pas? — Et, si c'était aussi pour le Non-chaud une nécessité d'être indestructible, est-ce que, toutes les fois que sur de la neige on appliquerait le Chaud, la Neige ne se déroberait pas, sauvegardant infondue son essence? Car, bien sûr, la Neige ne cesserait pas d'exister, pas plus que d'autre part elle ne supporterait sans faiblir la Chaleur et ne la recevrait en soi. — C'est la vérité, dit Cébès. — Pareillement, je pense, si c'était pour le Non-refroidi une nécessité d'être indestructible, jamais le Feu, dans le cas où il

tion, l'entier; mais 3 : 2 et 1 : 3 sont fractions paire et impaire, et la moitié de 10 est paire quoique 5 soit impair.

1. Argument *ontologique*, dont les prémisses sont : La vie est nécessairement dans *l'essence* de l'âme, comme la maladie dans celle de la fièvre ou la chaleur dans celle du feu; Or mort est contraire de vivant, comme sain, de malade et froid, de chaud.

ψυχή, ἔφη. — Οὐκοῦν ἀεὶ τοῦτο οὕτως ἔχει; — Πῶς γὰρ
οὐχί; ἦ δ' ὅς. — Ψυχὴ ἄρα ὅ τι ἂν αὐτὴ κατάσχῃ, ἀεὶ d
ἥκει ἐπ' ἐκεῖνο φέρουσα ζωήν; — Ἥκει μέντοι, ἔφη. —
Πότερον δ' ἔστι τι ζωῇ ἐναντίον ἢ οὐδέν; — Ἔστιν, ἔφη.
— Τί; — Θάνατος. — Οὐκοῦν ψυχὴ τὸ ἐναντίον ᾧ αὐτὴ
ἐπιφέρει ἀεὶ οὐ μή ποτε δέξηται, ὡς ἐκ τῶν πρόσθεν
ὡμολόγηται; — Καὶ μάλα σφόδρα, ἔφη ὁ Κέβης.

— Τί οὖν; τὸ μὴ δεχόμενον τὴν τοῦ ἀρτίου ἰδέαν τί
νῦν δὴ ὠνομάζομεν; — Ἀνάρτιον, ἔφη. — Τὸ δὲ δίκαιον
μὴ δεχόμενον, καὶ ὃ ἂν μουσικὸν μὴ δέχηται; — Ἄμουσον,
ἔφη, τὸ δὲ ἄδικον. — Εἶεν· ὃ δ' ἂν θάνατον μὴ δέχηται τί e
καλοῦμεν; — Ἀθάνατον, ἔφη. — Οὐκοῦν ψυχὴ οὐ δέχεται
θάνατον; — Οὔ. — Ἀθάνατον ἄρα ψυχή; — Ἀθάνατον.
— Εἶεν, ἔφη· τοῦτο μὲν δὴ ἀποδεδεῖχθαι φῶμεν· ἢ πῶς
δοκεῖ; — Καὶ μάλα γε ἱκανῶς, ὦ Σώκρατες. — Τί οὖν, ἦ
δ' ὅς, ὦ Κέβης; Εἰ τῷ ἀναρτίῳ ἀναγκαῖον ἦν ἀνωλέθρῳ
εἶναι, ἄλλο τι τὰ τρία ἢ ἀνώλεθρα ἂν ἦν; — Πῶς γὰρ οὔ; 106
— Οὐκοῦν, εἰ καὶ τὸ ἄθερμον ἀναγκαῖον ἦν ἀνώλεθρον εἶναι,
ὁπότε τις ἐπὶ χιόνα θερμὸν ἐπάγοι, ὑπεξῄει ἂν ἡ χιών,
οὖσα σῶς καὶ ἄτηκτος; Οὐ γὰρ ἂν ἀπώλετό γε, οὐδ' αὖ
ὑπομένουσα ἐδέξατο ἂν τὴν θερμότητα. — Ἀληθῆ, ἔφη,
λέγεις. — Ὣς δ' αὔτως, οἶμαι, κἂν εἰ τὸ ἄψυκτον
ἀνώλεθρον ἦν, ὁπότε ἐπὶ τὸ πῦρ ψυχρόν τι ἐπῄει, οὔποτ'

c 9 ἔφη (et Stob.): ἔ. ἔσται T || **d** 1 ψυχή: ἡ ψ. BWY Stob. || αὐτὴ (et Stob.): -τῇ T || 4 ψυχὴ (et Stob.): ἡ ψ. TW || 8 νῦν δὴ B^2 (em.) (et Stob.): νυνδὴ B || ὠνομάζομεν B^{2}T^2 (i. m.): ταῦτα (exp.) ὠν. B ὀν. W Stob. ὡμολογήσα (exp.) T || 9 ἂν (et Stob.): ἐὰν TW || **e** 2 ψυχὴ (et Stob.): ἡ ψ. BY || 3 ἄρα : ἆρα BW^2 (em. et interrog. signo distinxit) Stob. || ψυχὴ (et Stob.): ἡ ψ. BWY || 6 ἀναρτίῳ T^2 (ἀν s. u.) (et Stob.): ἀρτ. T || **106 a** 1 ἢ: post τι T^2 (s. u.) Stob. om. T || ἦν: cum interrog. signo B^2 (i. m.) || 2 ἄθερμον T^2 (ἄ s. u.): θερμ. codd. (exp. B post ras. W) Stob. μὴ ἐθέλῃ ψυχρὸν B^2 (i. m.) || 3 ἐπάγοι: -αγάγοι BY -άγει Stob. || 4 οὖσα σῶς καὶ: μένουσα Stob. || 5 ἐδέξατο: -ατ' T || 6 ὡς δ' αὔτως (et Stob.): ὡσαύτως BY || || ἄψυκτον (et Olympiod. [183, 31 Norvin]): ψυχρὸν Stob. ἄψυχρον Wyttenbach.

serait attaqué par quelque chose de froid, ne s'éteindrait ; il ne
cesserait pas, lui non plus, d'exister, mais il s'en irait, se sauve-
gardant par l'éloignement. — C'est une nécessité, dit-il. —
N'est-ce pas, reprit Socrate, une nécessité encore de s'expri-
b mer ainsi au sujet de l'Immortel ? L'Immortel est-il, lui aussi,
indestructible ? alors il y a pour l'Ame, quand sur elle a fondu
la Mort, impossibilité de cesser d'exister ; car la Mort, c'est
une conséquence assurée de ce qui a été dit auparavant, elle
ne la recevra point en elle, elle ne sera pas âme morte ; tout
comme le Trois, nous l'avons dit, ne sera pas plus pair que
ne pourrait l'être l'Impair lui-même ; ni non plus le Feu,
froid, plus que ne le pourrait la Chaleur qui est dans le feu[1].

« Peut-être demandera-t-on cependant qui empêche l'Im-
pair, tout en ne devenant pas pair, ainsi qu'on en est tombé
d'accord, à l'approche du Pair, de cesser en revanche d'exis-
c ter en lui-même pour devenir pair au lieu de ce qu'il était ?
A l'encontre d'un tel langage il n'y aurait pas moyen pour
nous de riposter que l'Impair ne cesse pas d'exister : c'est que
le Non-pair n'est point indestructible ; car, si nous en étions
tombés d'accord, il nous eût été facile de riposter que, devant
l'approche du Pair, l'Impair et le Trois s'en vont et s'éloignent.
Pour le cas du Feu et du Chaud, comme pour tous les autres,
telle eût été notre riposte, n'est-ce pas ? — C'est tout à fait
certain. — Par conséquent aussi à présent, si pour l'Immortel
nous sommes d'accord qu'il est en outre indestructible,
l'Ame en plus de la non-mortalité aurait aussi l'indestruc-
d tibilité ; tandis que, si nous ne le sommes pas, la question
serait à reprendre. — A reprendre ? Mais pas du tout, au
moins eu égard à ce point ! A grand peine en effet y aurait-il
rien de rebelle à recevoir en soi l'anéantissement, s'il était
vrai que l'anéantissement dût être reçu par l'Immortel,
auquel l'éternité appartient[2] ! — En tout cas, dit Socrate,
pour la Divinité, je pense, pour la forme elle-même de la Vie,
pour tout ce qu'il peut encore y avoir d'immortel, il n'y
aurait personne pour ne pas accorder que jamais cela ne

1. Première conclusion : Donc l'âme ne reçoit pas en elle la mort. Ame non-vivante est aussi contradictoire que fiévreux non-malade ou feu non-chaud : elle est donc non-mortelle (cf. p. 80, n. 1).

2. Or non-sain, non-froid peuvent être détruits par leurs contraires, de sorte que la fièvre tombe et que le feu s'éteigne. Mais non-

ἂν ἀπεσβέννυτο οὐδ᾽ ἀπώλλυτο, ἀλλὰ σῶν ἂν ἀπελθὸν
ᾤχετο. — Ἀνάγκη, ἔφη. — Οὐκοῦν καὶ ὧδε, ἔφη, ἀνάγκη
περὶ τοῦ ἀθανάτου εἰπεῖν; Εἰ μὲν τὸ ἀθάνατον καὶ b
ἀνώλεθρόν ἐστιν, ἀδύνατον ψυχῇ, ὅταν θάνατος ἐπ᾽ αὐτὴν
ἴῃ, ἀπόλλυσθαι· θάνατον μὲν γὰρ δή, ἐκ τῶν προειρημένων,
οὐ δέξεται οὐδ᾽ ἔσται τεθνηκυῖα· ὥσπερ τὰ τρία οὐκ ἔσται,
ἔφαμεν, ἄρτιον, οὐδέ γ᾽ αὖ τὸ περιττόν, οὐδὲ δὴ πῦρ
ψυχρόν, οὐδέ γε ἡ ἐν τῷ πυρὶ θερμότης.

« Ἀλλὰ τί κωλύει, φαίη ἄν τις, ἄρτιον μὲν τὸ περιττὸν
« μὴ γίγνεσθαι, ἐπιόντος τοῦ ἀρτίου, ὥσπερ ὡμολόγηται,
« ἀπολομένου δὲ αὐτοῦ, ἀντ᾽ ἐκείνου ἄρτιον γεγονέναι; » c
Τῷ ταῦτα λέγοντι οὐκ ἂν ἔχοιμεν διαμάχεσθαι ὅτι οὐκ
ἀπόλλυται· τὸ γὰρ ἀνάρτιον οὐκ ἀνώλεθρόν ἐστιν, ἐπεί, εἰ
τοῦτο ὡμολόγητο ἡμῖν, ῥᾳδίως ἂν διεμαχόμεθα ὅτι, ἐπελθόντος τοῦ ἀρτίου, τὸ περιττὸν καὶ τὰ τρία οἴχεται
ἀπιόντα. Καὶ περὶ πυρὸς καὶ θερμοῦ καὶ τῶν ἄλλων οὕτως
ἂν διεμαχόμεθα. Ἢ οὔ; — Πάνυ μὲν οὖν. — Οὐκοῦν καὶ
νῦν περὶ τοῦ ἀθανάτου, εἰ μὲν ἡμῖν ὁμολογεῖται καὶ
ἀνώλεθρον εἶναι, ψυχὴ ἂν εἴη, πρὸς τῷ ἀθάνατος εἶναι,
καὶ ἀνώλεθρος· εἰ δὲ μή, ἄλλου ἂν δέοι λόγου. — Ἀλλ᾽ d
οὐδὲν δεῖ, ἔφη, τούτου γε ἕνεκα· σχολῇ γὰρ ἄν τι ἄλλο
φθορὰν μὴ δέχοιτο, εἴ γε τὸ ἀθάνατον, ἀίδιον ὄν, φθορὰν
δέξεται. — Ὁ δέ γε θεός, οἶμαι, ἔφη ὁ Σωκράτης, καὶ
αὐτὸ τὸ τῆς ζωῆς εἶδος καὶ εἴ τι ἄλλο ἀθάνατόν ἐστιν,
παρὰ πάντων ἂν ὁμολογηθείη μηδέποτε ἀπόλλυσθαι. —

a 8 σῶν : σῶον Stob. || ἀπελθὸν (et Stob^{n}.): -ὼν T || **b** 1 ἀθανάτου: θανάτου Stob. || εἰπεῖν : om. T Stob. || 4 οὐδ᾽ : -δὲ W || 5 γ᾽ αὖ: γοῦν Stob. || πῦρ: τὸ π. Stob. || **c** 1 ἀπολομένου : ἀπολλυ. W Stob. (ut uid.) || 2 διαμάχεσθαι (et Stob.): -χέσασθαι TW || 4 ὡμολόγητο : -γεῖτο T Stob. || 7 πάνυ μὲν οὖν T^2 (i. m.) : om. T || 8 ἀθανάτου T^2 (ἀ s. u.): θανάτου T Stob. || ἡμῖν (et Stob.): om. W || 9 τῷ B^2 (em.) (et Stob.): τὸ B (ut uid. et B^2 i. m.) || **d** 2 δεῖ: δὴ Stob. || σχολῇ : -ὴ BTW Stob. || 3 εἴ γε τὸ : εἰ τό γε B^2 (i. m.) TW εἰ τό τε Stob. et γρ. in Plat. cod. quod. || ἀίδιον ὄν (et Stob.): καὶ ἀίδ. TW || 4 δέξεται W^2 (ε et αι s. u.): -ξαιτο TW || 5 ἐστιν : -τι BWY Stob.

cesse d'exister. — Personne assurément, par Zeus ! dit Cébès, ni des hommes, ni à plus forte raison, si je m'en crois, des Dieux ! — Du moment donc que l'Immortel ne peut, de plus,
e être anéanti, l'Ame, à qui précisément il appartient de n'être pas mortelle, se peut-il qu'elle ne soit pas, de plus, indestructible ? — C'est de toute nécessité. — Quand, par suite, la Mort survient à l'homme, c'est vraisemblablement ce qu'il y a de mortel en lui qui meurt, tandis que ce qu'il a d'immortel s'en va de son côté, sauvegardé de l'anéantissement et cédant la place à la Mort[1]. — C'est évident. — Plus que tout, par suite, Cébès, l'Ame est chose non-mortelle et qui
107 ne peut être anéantie, dit Socrate ; c'est donc réellement que nos âmes à nous existeront dans les demeures d'Hadès.

Caractère des arguments présentés : conséquences morales.

— Assurément, dit Cébès, je n'ai quant à moi, Socrate, après cela rien d'autre à ajouter, ni aucun sujet de défiance à l'égard de ces raisonnements. S'il y a pourtant quelque chose que Simmias ici présent, ou tout autre, trouvent à dire, ils feront bien de ne pas garder le silence. Je me demande en effet s'il est une autre occasion, hors celle qui s'offre à présent, où l'on pourrait renvoyer l'intention de parler ou d'entendre parler de semblables questions ! — Eh bien, non ! répliqua Simmias, je n'ai plus, pour ma part aussi, sujet d'être en défiance, au moins par rapport aux raisons alléguées. La grandeur, toutefois, du problème que nous traitons, le
b mépris que j'ai pour l'humaine faiblesse, me contraignent à garder en mon for intérieur quelque défiance à l'égard de ces thèses. — Ce n'est pas cela seulement, Simmias, dit Socrate. Mais la justesse de tes paroles s'étend aussi à nos prémisses : quelque croyables que celles-ci soient pour vous, elles n'en méritent pas moins un examen plus assuré[2]. Oui, à condition que vous les distinguiez avec toute la précision

mortel est par définition indestructible (105 e-106 b). Donc l'âme (deuxième conclusion) est par là même indestructible.

1. C'est le second cas de la loi des contraires : cf. p. 77, n. 2.

2. Nul doute sur la rigueur du raisonnement ; mais peut-être l'analyse des postulats n'a-t-elle pas été poussée assez loin (cf. 101 d fin).

Παρὰ πάντων μέντοι, νὴ Δί', ἔφη, ἀνθρώπων τέ γε καὶ ἔτι μᾶλλον, ὡς ἐγᾦμαι, παρὰ θεῶν. — Ὁπότε δὴ τὸ ἀθάνατον καὶ ἀδιάφθορόν ἐστιν, ἄλλο τι ψυχὴ ἤ, εἰ e
ἀθάνατος τυγχάνει οὖσα, καὶ ἀνώλεθρος ἂν εἴη; — Πολλὴ ἀνάγκη. — Ἐπιόντος ἄρα θανάτου ἐπὶ τὸν ἄνθρωπον, τὸ μὲν θνητόν, ὡς ἔοικεν, αὐτοῦ ἀποθνῄσκει, τὸ δ' ἀθάνατον, σῶν καὶ ἀδιάφθορον, οἴχεται ἀπιόν, ὑπεκχωρῆσαν τῷ θανάτῳ. — Φαίνεται. — Παντὸς μᾶλλον ἄρα, ἔφη, ὦ Κέβης, ψυχὴ ἀθάνατον καὶ ἀνώλεθρον· καὶ τῷ ὄντι ἔσονται 107
ἡμῶν αἱ ψυχαὶ ἐν Ἅιδου.

— Οὔκουν ἔγωγε, ὦ Σώκρατες, ἔφη, ἔχω παρὰ ταῦτα ἄλλο τι λέγειν, οὐδέ πῃ ἀπιστεῖν τοῖς λόγοις. Ἀλλ' εἰ δή τι Σιμμίας ὅδε ἤ τις ἄλλος ἔχει λέγειν, εὖ ἔχει μὴ κατασιγῆσαι· ὡς οὐκ οἶδα εἰς ὅντινά τις ἄλλον καιρὸν ἀναβάλλοιτο ἢ τὸν νῦν παρόντα, περὶ τῶν τοιούτων βουλόμενος ἤ τι εἰπεῖν ἢ ἀκοῦσαι. — Ἀλλὰ μήν, ἦ δ' ὃς ὁ Σιμμίας, οὐδ' αὐτὸς ἔχω ἔτι ὅπῃ ἀπιστῶ, ἔκ γε τῶν λεγομένων. Ὑπὸ μέντοι τοῦ μεγέθους περὶ ὧν οἱ λόγοι εἰσὶ καὶ τὴν ἀνθρωπίνην ἀσθένειαν ἀτιμάζων, ἀναγκάζομαι ἀπιστίαν b
ἔτι ἔχειν, παρ' ἐμαυτῷ, περὶ τῶν εἰρημένων. — Οὐ μόνον γ', ἔφη, ὦ Σιμμία, ὁ Σωκράτης, ἀλλὰ ταῦτά τε εὖ λέγεις καὶ τάς γε ὑποθέσεις τὰς πρώτας· καὶ εἰ πισταὶ ὑμῖν εἰσιν, ὅμως ἐπισκεπτέαι σαφέστερον· καί, ἐὰν αὐτὰς ἱκανῶς διέλητε, ὡς ἐγᾦμαι ἀκολουθήσετε τῷ λόγῳ καθ'

d 7 Δί': Δία W || τέ γε (et Stob.) : τε TW γε W² (γ s. u.). || 8 δὴ (et Stob. Phot. *Lex.*): δὲ Y || **e** 1 ἐστιν B² (ν add.): -τι B || τι ψυχὴ ἤ T² (ι i. m.): τι ψ. T τι ἡ ψ. W Stobⁿ. τι ἢ ψ. Stobⁿ. || 4 δ': δὲ W || 5 σῶν: σῶον Stob. || **107 a** 1 ψυχὴ... ὄντι: om. Stob. || 4 οὐδέ πῃ: οὐδέτι W || τι: τις W || 5 ὅδε B² (s. u.): om. B || τις: τις ἂν W ἄν τις libri duo, Schanz || 6 ἀναβάλλοιτο: -βάλοιτο W ἀνακρούοιτο W² (i. m.) || 7 ἤ τι: ἤτοι W || 9 ἔτι: om. BY || **b** 1 ἀτιμάζων: οὐκ ἀ. B² (i. m.) || 3 γ': γε W || ταῦτά... λέγεις: secl. Hirschig Schanz || τε: γε BWY || 4 γε: om. BY || 5 ἐπισκεπτέαι: -τέα Seager Schanz || 6 διέλητε: ἕλητε T² (ε s. u.) ἕληται T || ἀκολουθήσετε T² (ε s. u.): -σεται T

voulue, alors, si je m'en crois, la marche du raisonnement sera suivie par vous dans la plus large mesure où l'homme soit capable d'une telle suite. Supposons enfin que cela ait eu lieu d'une manière assurée : ainsi, vous ne pousserez pas plus avant votre recherche. — C'est la vérité même, dit-il.

— Il y a pourtant, reprit Socrate, une chose au moins à laquelle il est juste, vous tous, que vous réfléchissiez : c'est
c que, si vraiment l'âme est immortelle, elle réclame qu'on en ait soin, non pas seulement pour le temps que dure ce que nous appelons vivre, mais pour la totalité du temps ; car ce serait dès lors un risque redoutable, semble-t-il, de ne pas se soucier d'elle. Admettons en effet que mourir, ce soit se détacher de son tout, quelle aubaine serait-ce pour les méchants, une fois morts, en même temps qu'ils sont détachés de leur corps, de l'être aussi, avec leur âme, de cette méchanceté qui est leur [1] ! Mais en réalité, du moment où il est manifeste que l'âme n'est point mortelle, alors il n'existe pour elle aucune autre échappatoire à ses maux, aucune autre sauve-
d garde, sinon de se rendre et la meilleure possible et la plus sage. L'âme en effet n'a rien de plus avec elle, quand elle se rend chez Hadès, que sa formation morale et son régime de vie, dont justement, selon la tradition, c'est ce qui sert ou nuit le plus à un trépassé dès le début de la route qui le conduit là-bas [2].

Mythe géographique de la destinée des âmes.

« Or voici quelle est cette tradition. Tous les trépassés, ayant été individuellement durant leur vie attribués par le sort à un Génie, celui-ci se charge de les mener en un certain lieu, celui où ils sont rassemblés pour se faire juger. Après quoi ils doivent se mettre en route vers les demeures d'Hadès, en compagnie du guide
e en question, auquel mission a éte donnée de faire faire route jusque là-bas à ceux qui viennent d'ici. Mais, quand ils y ont eu le sort qu'ils y devaient avoir et qu'ils y sont restés le temps qu'ils devaient y rester, c'est un autre guide qui les ramène par ici ; ce pour quoi il faut de multiples et longues révolutions du temps. Preuve que la route n'est pas comme

1. Idée développée dans *Rep.* X, 608 d-611 a ; cf. surtout 610 d.
2. Voir le texte (déjà cité p. 42, n. 1) du *Gorgias* 523 c, e ; 524 d fin.

ὅσον δυνατὸν μάλιστ᾽ ἀνθρώπῳ ἐπακολουθῆσαι· κἂν τοῦτο
αὐτὸ σαφὲς γένηται, οὐδὲν ζητήσετε περαιτέρω. — Ἀληθῆ,
ἔφη, λέγεις.

— Ἀλλὰ τόδε γ᾽, ἔφη, ὦ ἄνδρες, δίκαιον διανοηθῆναι,
ὅτι, εἴπερ ἡ ψυχὴ ἀθάνατος, ἐπιμελείας δὴ δεῖται, οὐχ c
ὑπὲρ τοῦ χρόνου τούτου μόνον ἐν ᾧ καλοῦμεν τὸ ζῆν, ἀλλ᾽
ὑπὲρ τοῦ παντός, καὶ ὁ κίνδυνος νῦν δὴ καὶ δόξειεν ἂν
δεινὸς εἶναι εἴ τις αὐτῆς ἀμελήσει. Εἰ μὲν γὰρ ἦν ὁ
θάνατος τοῦ παντὸς ἀπαλλαγή, ἕρμαιον ἂν ἦν τοῖς κακοῖς
ἀποθανοῦσι τοῦ τε σώματος ἅμ᾽ ἀπηλλάχθαι καὶ τῆς αὐτῶν
κακίας μετὰ τῆς ψυχῆς. Νῦν δέ, ἐπειδὴ ἀθάνατος
φαίνεται οὖσα, οὐδεμία ἂν εἴη αὐτῇ ἄλλη ἀποφυγὴ κακῶν
οὐδὲ σωτηρία, πλὴν τοῦ ὡς βελτίστην τε καὶ φρονιμωτάτην d
γενέσθαι· οὐδὲν γὰρ ἄλλο ἔχουσα εἰς Ἅιδου ἡ ψυχὴ
ἔρχεται πλὴν τῆς παιδείας τε καὶ τροφῆς, ἃ δὴ καὶ
μέγιστα λέγεται ὠφελεῖν ἢ βλάπτειν τὸν τελευτήσαντα,
εὐθὺς ἐν ἀρχῇ τῆς ἐκεῖσε πορείας.

« Λέγεται δὲ οὕτως, ὡς ἄρα τελευτήσαντα ἕκαστον ὁ
ἑκάστου δαίμων, ὅσπερ ζῶντα εἰλήχει, οὗτος ἄγειν
ἐπιχειρεῖ εἰς δή τινα τόπον, οἷ δεῖ τοὺς ξυλλεγέντας διαδι-
κασαμένους εἰς Ἅιδου πορεύεσθαι, μετὰ ἡγεμόνος ἐκείνου
ᾧ δὴ προστέτακται τοὺς ἐνθένδε ἐκεῖσε πορεῦσαι. e
Τυχόντας δὲ ἐκεῖ ὧν δὴ τυχεῖν καὶ μείναντας ὃν χρὴ
χρόνον, ἄλλος δεῦρο πάλιν ἡγεμὼν κομίζει, ἐν πολλαῖς
χρόνου καὶ μακραῖς περιόδοις. Ἔστι δὲ ἄρα ἡ πορεία οὐχ

b 7 μάλιστ᾽ : -τα TW || κἂν T^2 (i. m.) : καὶ T || 8 περαιτέρω : -ῳ TW || 10 τόδε γ᾽ : τ. δ. γ᾽ T τόδε W Iambl. τό γ᾽ Stob. || **c** 1 ἀθάνατος (et Iambl. Stob.) : ἀ. ἐστιν B^2 (s. u.) WY || 4 ἀμελήσει (et Iambl. Stob.) : -σειεν B (add.) WY || γὰρ : exp. B^2 || 5 ἂν T^2 (s. u.) (et Iambl.) : om. T Stob. || κακοῖς (et Iambl.) : -ῶς Stob. || 6 ἅμ᾽ : ἅμα TW || αὐτῶν (et Iambl.) : αὐ. TWY Stob. || 7 δέ : δ᾽ BY || **d** 4 μέγιστα λέγεται : λ. μ. TW Iambl. Stob. || 7 ὅσπερ... οὗτος : ὥσπερ.... οὕτως Stob. || **e** 1 ἐνθένδε (et Stob.) : -θάδε T || πορεῦσαι (et Stob.) : -εύεσθαι T || 2 δὲ : δ᾽ TW || ἐκεῖ ὧν : ἐκείνων ὧν BWY ἐκείνων Stob. || δὴ Stob. : δεῖ codd.

108 dit le Tèlephe d'Eschyle ! Il déclare en effet que simple est le
chemin qui mène chez Hadès ; tandis que, pour moi, mani-
festement il n'est ni simple, ni unique : il n'y aurait, dans ce
cas, pas même besoin de guides, car on ne risquerait pas de
s'égarer s'il n'y avait qu'une voie. Mais en réalité elle paraît
bien avoir des bifurcations, des carrefours [1] en grand nombre :
ce que prescrivent chez nous la piété et l'usage [2] me fournit
des indices à l'appui de mon dire. Ainsi donc, l'âme qui a pru-
dence et sagesse est aussi obéissante qu'exempte d'ignorance
au sujet de ce qui lui advient [3]. Celle, au contraire qui tient
passionnément au corps, dont pendant longtemps, comme
je l'ai exposé auparavant [4], les violents transports ont eu celui-
ci pour centre ainsi que le lieu visible, cette âme-là, après
b beaucoup de résistances et beaucoup d'épreuves, c'est sous la
contrainte et avec peine qu'elle s'en va, menée par le Génie
qui en a reçu la mission. Voilà l'âme parvenue en ce lieu où
sont déjà les autres. Celle qui ne s'est pas purifiée de ce
qu'elle a bien pu faire, comme de s'être appliquée à d'injus-
tes homicides ou d'avoir perpétré tels autres crimes analogues,
qui sont frères de ces crimes autant qu'ils sont en fait œuvres
d'âmes sœurs, celle-là, tout le monde la fuit, tout le monde
l'évite, nul ne consent à lui servir, ni de compagnon de route,
ni de guide ; mais elle erre de-ci, de-là, dans un état de
c déroute totale, jusqu'à ce que de certains temps soient accom-
plis, avec la venue desquels en vertu d'une nécessité elle
est portée à la résidence qui lui sied [5]. L'âme au contraire
dont toute la vie s'est écoulée dans la pureté et la mesure,
ayant trouvé des Dieux pour lui servir de compagnons de
route et de guides, sa résidence est aussitôt la région qui lui
convient.

« Or, la terre compte un grand nombre de régions merveilleuses, et, ni pour sa constitution, ni pour sa grandeur, elle n'est ce qu'admettent les gens qui ont coutume de parler de

1. Ou *des circuits* (manuscrits et Stobée). La leçon suivie est celle de Proclus et, sans doute, d'Olympiodore : sur les autels d'Hécate, aux *carrefours*, on déposait à Athènes des offrandes aux morts.
2. Couple usuel, que trouble l'idée de *sacrifices* (variante).
3. Car elle sait que ce sera pour elle la régénération.
4. Ceci renvoie à 81 c ; cf. 68 c.
5. Seuls, les bons atteignent d'un trait leur séjour (cf. p. 96, n. 3 ; *Rep.* X, 619 e) ; les méchants traversent une série d'épreuves, 113 d sqq.

ὡς ὁ Αἰσχύλου Τήλεφος λέγει· ἐκεῖνος μὲν γὰρ ἁπλῆν οἶμόν 108
φησιν εἰς Ἅιδου φέρειν· ἡ δ᾽ οὔτε ἁπλῆ οὔτε μία φαίνεταί
μοι εἶναι· οὐδὲ γὰρ ἂν ἡγεμόνων ἔδει, οὐ γάρ πού τις ἂν
διαμάρτοι οὐδαμόσε μιᾶς ὁδοῦ οὔσης. Νῦν δὲ ἔοικε σχίσεις
τε καὶ τριόδους πολλὰς ἔχειν· ἀπὸ τῶν ὁσίων τε καὶ νομίμων
τῶν ἐνθάδε τεκμαιρόμενος λέγω. Ἡ μὲν οὖν κοσμία τε καὶ
φρόνιμος ψυχὴ ἕπεταί τε καὶ οὐκ ἀγνοεῖ τὰ παρόντα· ἡ δ᾽
ἐπιθυμητικῶς τοῦ σώματος ἔχουσα, ὅπερ ἐν τῷ ἔμπροσθεν
εἶπον, περὶ ἐκεῖνο πολὺν χρόνον ἐπτοημένη καὶ περὶ τὸν
ὁρατὸν τόπον, πολλὰ ἀντιτείνασα καὶ πολλὰ παθοῦσα βίᾳ b
καὶ μόγις ὑπὸ τοῦ προστεταγμένου δαίμονος οἴχεται ἀγο-
μένη. Ἀφικομένην δὲ ὅθιπερ αἱ ἄλλαι, τὴν μὲν ἀκάθαρτον
καί τι πεποιηκυῖαν τοιοῦτον ἢ φόνων ἀδίκων ἡμμένην, ἢ
ἄλλ᾽ ἄττα τοιαῦτα εἰργασμένην ἃ τούτων ἀδελφά τε καὶ
ἀδελφῶν ψυχῶν ἔργα τυγχάνει ὄντα, ταύτην μὲν ἅπας
φεύγει τε καὶ ὑπεκτρέπεται, καὶ οὔτε ξυνέμπορος οὔτε
ἡγεμὼν ἐθέλει γίγνεσθαι· αὐτὴ δὲ πλανᾶται ἐν πάσῃ
ἐχομένη ἀπορίᾳ, ἕως ἂν δή τινες χρόνοι γένωνται, ὧν c
ἐλθόντων ὑπ᾽ ἀνάγκης φέρεται εἰς τὴν αὐτῇ πρέπουσαν
οἴκησιν. Ἡ δὲ καθαρῶς τε καὶ μετρίως τὸν βίον διεξελ-
θοῦσα, καὶ ξυνεμπόρων καὶ ἡγεμόνων θεῶν τυχοῦσα,
ᾤκησε τὸν αὐτῇ ἑκάστῃ τόπον προσήκοντα.

« Εἰσὶ δὲ πολλοὶ καὶ θαυμαστοὶ τῆς γῆς τόποι, καὶ
αὐτὴ οὔτε οἵα οὔτε ὅση δοξάζεται ὑπὸ τῶν περὶ γῆς

108 a 3 οὐδὲ : -δὲν Stob. || pr. ἂν (et Stob.) : post ἔδει T || οὐ (et Stob.) : οὐδὲ B² (δὲ s. u.) WY || 4 διαμάρτοι : ἁμ. TW Stob. || ὁδοῦ οὔσης : οὔσ. ὁ. Stob. || ἔοικε : -κεν T || 5 τριόδους Dobrée coll. Proclum *in Remp.* 372 [I 85 6, 11 ; cf. II 132 sqq. Kr.], Ol. 192 19 sq., 21 et 233 14 sq. N. [sed non in lemm.]) et Plat. *Gorg.* 524 a 2 : περιόδ. codd. Stob. || ὁσίων T²W² γρ. (et Proclus ut uid.) : θυσιῶν TWY² (mut. ο in θ, υ s. u.) Stob. || 6 οὖν B² (s. u.) (et Stob.) : om. B || 7 ἀγνοεῖ : ἀγανακτεῖ Heusde || δ᾽ : δὲ TW || 8 ἔμπροσθεν (et Stob.) : πρόσ. T || **b** 1 πολλὰ : ἄλλα Stob. || 2 μόγις : μόλις T Stob. || 3 ὅθιπερ : οἷπερ Cobet Schanz || 7 ὑπεκτρέπεται : ὑποκρύπτεται Stob. || **c** 4 θεῶν B² (i. m.) (et Stob.) : ὅσων B || 5 ᾤκησε : -σεν BT || ἑκάστῃ : -τη Schanz Burnet.

la terre : c'est ce dont on m'a fait acquérir la conviction[1]. »
d Simmias interrompit : « Que veux-tu dire par là, Socrate ? Car moi aussi, il va sans dire que sur la terre on m'a appris beaucoup de choses, et ce ne sont sans doute pas celles auxquelles va ta conviction. J'aurais donc plaisir à t'entendre en parler. — Hé mais ! Simmias, ce n'est bien sûr pas, à mon sens, le secret de Glaucus[2], de t'en donner à tout le moins un exposé ! Mais là-dedans, quelle vérité ? ah ! voilà qui, manifestement, surpasse à mes yeux pour la difficulté le secret de Glaucus ! C'est-à-dire que tout ensemble il y aurait incapacité probable de ma part, et que tout ensemble le temps que j'ai à vivre, Simmias, ne suffit pas non plus, je pense, à
e l'étendue du sujet. Quelle est au surplus la nature de la terre selon ma conviction, quelles en sont les régions, rien ne m'empêche de vous le dire. — Mais oui, dit Simmias, il n'en faut pas plus ! — Voici donc, reprit Socrate, de quoi je me suis laissé convaincre. C'est, tout d'abord, que si la terre est au centre du monde et qu'elle soit ronde, elle n'a nul
109 besoin, pour éviter de tomber, ni de l'air, ni d'aucune autre pression du même genre. Mais ce qui suffit à la retenir, c'est la similitude de toutes les directions du monde entre elles et l'état d'équilibre de la terre elle-même ; car pour une chose qui est placée en équilibre au centre d'un contenant homogène, il n'y aura lieu, ni peu ni prou, de tomber d'aucun côté[3] ; or, une telle position étant celle de la terre, étant incapable de tomber elle restera immobile. Voilà donc, dit-il, le premier point dont on m'a convaincu. — C'est à bon droit, oui ! dit Simmias.

— Le second point maintenant, poursuivit Socrate : c'est
b qu'il s'agit de quelque chose de tout à fait grand et dont nous, qui habitons du Phase jusqu'aux colonnes d'Hercule[4], nous

1. Qui ? Peut-être personne ; non du moins les Pythagoriciens, car l'adhésion de Simmias (109 a) ne concerne que le premier point. Aristophane (*Nuées* 188-192, 206-215) raille les études de l'école de Socrate sur la géographie, sur les abîmes du Tartare.

2. Le dicton, dont il est inutile d'énumérer les interprétations (Burnet, *App. II*), équivaut à notre « ce n'est pas sorcier ».

3. Cette indifférenciation est du ciel et de la terre, et non pas seulement de celle-ci, comme dit Aristote, *De caelo* II 13, 295 b, 10-16, qui rapporte à Anaximandre l'origine de la théorie.

4. C'est-à-dire, de l'extrémité orientale de la mer Noire (Col-

εἰωθότων λέγειν, ὡς ἐγὼ ὑπό τινος πέπεισμαι. » Καὶ ὁ
Σιμμίας· « Πῶς ταῦτα, ἔφη, λέγεις, ὦ Σώκρατες; Περὶ d
γάρ τοι γῆς καὶ αὐτὸς πολλὰ δὴ ἀκήκοα, οὐ μέντοι ταῦτα ἅ
σὲ πείθει· ἡδέως οὖν ἂν ἀκούσαιμι. — Ἀλλὰ μέντοι, ὦ
Σιμμία, οὐχ ἡ Γλαύκου τέχνη γέ μοι δοκεῖ εἶναι διηγήσασθαι
ἅ γ' ἐστίν· ὡς μέντοι ἀληθῆ, χαλεπώτερόν μοι φαίνεται ἢ
κατὰ τὴν Γλαύκου τέχνην· καὶ ἅμα μὲν ἐγὼ ἴσως οὐδ' ἂν
οἷός τε εἴην, ἅμα δέ, εἰ καὶ ἠπιστάμην, ὁ βίος μοι δοκεῖ ὁ
ἐμός, ὦ Σιμμία, τῷ μήκει τοῦ λόγου οὐκ ἐξαρκεῖν. Τὴν
μέντοι ἰδέαν τῆς γῆς οἵαν πέπεισμαι εἶναι, καὶ τοὺς e
τόπους αὐτῆς οὐδέν με κωλύει λέγειν. — Ἀλλ', ἔφη ὁ
Σιμμίας, καὶ ταῦτα ἀρκεῖ. — Πέπεισμαι τοίνυν, ἦ δ' ὅς,
ἐγὼ ὡς πρῶτον μέν, εἰ ἔστιν ἐν μέσῳ τῷ οὐρανῷ περι-
φερὴς οὖσα, μηδὲν αὐτῇ δεῖν μήτε ἀέρος πρὸς τὸ μὴ
πεσεῖν, μήτε ἄλλης ἀνάγκης μηδεμιᾶς τοιαύτης· ἀλλὰ 109
ἱκανὴν εἶναι αὐτὴν ἴσχειν τὴν ὁμοιότητα τοῦ οὐρανοῦ
αὐτοῦ ἑαυτῷ πάντῃ καὶ τῆς γῆς αὐτῆς τὴν ἰσορροπίαν·
ἰσόρροπον γὰρ πρᾶγμα, ὁμοίου τινὸς ἐν μέσῳ τεθέν, οὐχ
ἕξει μᾶλλον οὐδ' ἧττον οὐδαμόσε κλιθῆναι, ὁμοίως δ' ἔχον
ἀκλινὲς μενεῖ. Πρῶτον μὲν δή, ἦ δ' ὅς, τοῦτο πέπεισμαι.
— Καὶ ὀρθῶς γε, ἔφη ὁ Σιμμίας.

— Ἔτι τοίνυν, ἔφη, πάμμεγά τι εἶναι αὐτό, καὶ ἡμᾶς οἰκεῖν, τοὺς μέχρι Ἡρακλείων στηλῶν ἀπὸ Φάσιδος, ἐν

c 8 τινος : δέ (fort. δή) τινος Stob. || **d** 2 γῆς (et Stob.) : τῆς γ. B[2] (s. u.) TWY || 3 οὖν ἂν : ἂν οὖν TW οὖν Stob. || 4 οὐχ ἡ (et Stob.) : οὐχὶ ἡ Eus. οὐχὶ Heindorf || τέχνη γέ μοι (et Euseb. Stob.) : γ. μ. τ. W || 5 ἅ γ' (et Eus.) : ἅ γε W ἅ τε Stob. δέ γ' BY || 6 οὐδ' (et Eus. Stob.) : οὐκ W || 7 εἰ καὶ (et Stob.) : καὶ εἰ Eus. || 8 τοῦ λόγου : om. Eus[n]. Stob. || ἐξαρκεῖν (et Eus. Stob.) : -κεῖ BY || **e** 2 κωλύει λέγειν (et Eus.) : λ. κ. Stob. || 4 ὡς (et Stob.) : om. Eus. || εἰ (et Eus.) : γῇ Stob. || τῷ οὐρανῷ (et Eus.) : τοῦ -νοῦ Stob. || **109 a** 1 ἀλλὰ : ἀλλ' TW || 2 ἱκανὴν (et Eus. Stob.) : -νήν γε B[2] (s. u.) Y || αὐτὴν (et Stob.) : αὐ. τε B[2] (s. u.) WY || 3 ἑαυτῷ : αὐ. T αὐ. Eus[n]. Stob. || αὐτῆς T[2] (σ s. u.) (et Stob.) : -τὴν T Eus. || 6 μενεῖ Ven. 184 (E) (et Eus.) : μένει codd. Stob. || δή (et Eus.) : τοίνυν TW om. BY Stob. || ἦ δ' ὅς T[2] (i. m.) (et Eus. Stob.) : om. TW || 7 γε : γ' T.

b n'occupons qu'une petite parcelle, logés à l'entour de la mer, fourmis ou grenouilles, comme à l'entour d'une eau stagnante [1]. Il existe encore, en d'autres lieux, d'autres hommes en grand nombre, et logés dans un grand nombre de régions analogues. C'est que, partout sur la rondeur de la terre, il y a un grand nombre de creux, de toute forme et de toute grandeur, où se sont déversés ensemble eau, vapeur et air. Quant à la terre, en elle-même et toute pure, c'est dans la partie pure du monde qu'elle se trouve, celle où sont les astres et à laquelle le nom d'éther est donné par la foule de ceux qui ont
c coutume de discourir sur de telles questions. Un dépôt abandonné par celui-ci, voilà ce qui constitue ces matières qui continuellement viennent ensemble se déverser dans les creux de la terre. Nous, donc, nous en habitons les creux, mais sans nous en douter ; et nous nous imaginons habiter en haut, sur la surface de la terre [2]. Tel serait le cas d'un homme logé à mi-distance du fond de la pleine mer ; il s'imaginerait être logé à la surface de celle-ci, et, comme à travers l'eau il verrait le soleil et le reste des astres, il prendrait en même temps la mer pour du ciel ; son indolence et sa faiblesse ne lui auraient encore jamais permis de parvenir au
d sommet de la mer, ni, une fois qu'il aurait émergé de cette mer et levé la tête au dehors vers cette région-ci, de voir à quel point elle est plus pure et plus belle que celle de ses pareils, dont nul non plus ne l'aurait instruit faute de l'avoir vue. C'est la même chose, certainement, qui nous arrive à nous aussi : logeant dans un des creux de la terre, nous nous imaginons loger tout en haut de celle-ci ; nous appelons ciel l'air, comme s'il était le ciel que parcourent les astres. Et voici en quoi le cas est bien le même : notre faiblesse et
e notre indolence nous font incapables de traverser l'air de bout en bout ; oui, supposons qu'on en atteigne le sommet, ou

chide) au détroit de Gibraltar, le bassin Méditerranéen tout entier.

1. Par rapport à la grandeur de la terre, nous sommes des fourmis ; d'autre part, habitant autour d'une mer presque fermée, nous ressemblons à des grenouilles autour d'un marais.

2. La cosmologie nomme le milieu sidéral éther. Au dessous, doit être une partie de la terre où elle est sans mélange. Les bas-fonds dans lesquels nous vivons sont faits au contraire pour recevoir, comme

σμικρῷ τινι μορίῳ, ὥσπερ περὶ τέλμα, μύρμηκας ἢ b
βατράχους, περὶ τὴν θάλατταν οἰκοῦντας· καὶ ἄλλους ἄλλοθι πολλοὺς ἐν πολλοῖσι τοιούτοις τόποις οἰκεῖν. Εἶναι γὰρ πανταχῇ περὶ τὴν γῆν πολλὰ κοῖλα καὶ παντοδαπὰ καὶ τὰς ἰδέας καὶ τὰ μεγέθη, εἰς ἃ ξυνερρυηκέναι τό τε ὕδωρ καί τὴν ὁμίχλην καὶ τὸν ἀέρα. Αὐτὴν δὲ τὴν γῆν καθαρὰν ἐν καθαρῷ κεῖσθαι τῷ οὐρανῷ, ἐν ᾧπέρ ἐστι τὰ ἄστρα, ὃν δὴ
αἰθέρα ὀνομάζειν τοὺς πολλοὺς τῶν περὶ τὰ τοιαῦτα c
εἰωθότων λέγειν· οὗ δὴ ὑποστάθμην ταῦτα εἶναι καὶ ξυρρεῖν ἀεὶ εἰς τὰ κοῖλα τῆς γῆς. Ἡμᾶς οὖν οἰκοῦντας ἐν τοῖς κοίλοις αὐτῆς λεληθέναι καὶ οἴεσθαι ἄνω ἐπὶ τῆς γῆς οἰκεῖν, ὥσπερ ἂν εἴ τις, ἐν μέσῳ τῷ πυθμένι τοῦ πελάγους οἰκῶν, οἴοιτό τε ἐπὶ τῆς θαλάττης οἰκεῖν, καί, διὰ τοῦ ὕδατος ὁρῶν τὸν ἥλιον καὶ τὰ ἄλλα ἄστρα, τὴν θάλατταν ἡγοῖτο οὐρανὸν εἶναι· διὰ δὲ βραδυτῆτά τε καὶ ἀσθένειαν
μηδεπώποτε ἐπὶ τὰ ἄκρα τῆς θαλάττης ἀφιγμένος μηδὲ d
ἑωρακὼς εἴη, ἐκδὺς καὶ ἀνακύψας ἐκ τῆς θαλάττης εἰς τὸν ἐνθάδε τόπον, ὅσῳ καθαρώτερος καὶ καλλίων τυγχάνει ὢν τοῦ παρὰ σφίσι, μηδὲ ἄλλου ἀκηκοὼς εἴη τοῦ ἑωρακότος. Ταὐτὸν δὴ τοῦτο καὶ ἡμᾶς πεπονθέναι· οἰκοῦντας γὰρ ἔν τινι κοίλῳ τῆς γῆς, οἴεσθαι ἐπάνω αὐτῆς οἰκεῖν, καὶ τὸν ἀέρα οὐρανὸν καλεῖν, ὡς διὰ τούτου οὐρανοῦ ὄντος τὰ ἄστρα χωροῦντα· τὸ δὲ εἶναι ταὐτόν, ὑπ' ἀσθενείας καὶ
βραδυτῆτος οὐχ οἵους τε εἶναι ἡμᾶς διεξελθεῖν ἐπ' e
ἔσχατον τὸν ἀέρα· ἐπεί, εἴ τις αὐτοῦ ἐπ' ἄκρα ἔλθοι ἢ

b 3 πολλοῖσι : -οῖς BWY Eus. Stob. om. Orig. || τοιούτοις τόποις : om. Eus^{n}. || 6 καθαρὰν : -άν τε Eus. || **c** 1 sq. τῶν... λέγειν : addub. Hirschig, εἰωθότων λέγειν Burnet || τῶν περὶ τὰ τοιαῦτα : τῶν τ. τ. Eus. τοὺς π. ταῦτα Stob. || 2 ταῦτα εἶναι : εἶ. τ. Eus. || 4 τῆς (et Eus.) : om. Stob. || 8 τε : om. Eus^{n}. || **d** 1 μηδεπώποτε (et Eus. Stob.) : οὐδεπ. B^{2} (οὐ i. m.) W || ἀφιγμένος : εἴη ἀ. Eus. || 3 ὅσῳ (et Eus.) : ὅσον Stob. || καλλίων T^{2} (ν s. u.) (et Eus^{n}. Stob.) : -ίω T || 4 alt. τοῦ : τοῦτο Eus. || 5 ταὐτόν : -τὸ Eus. || 8 τὸ δὲ εἶναι ταὐτόν (et Eus. Stob.) : ultima uerba ambo secl. Schanz || **e** 2 ἄκρα (et Eus. Stob.) : -ον W.

bien qu'on prenne des ailes et qu'on s'envole, alors en effet
on en aurait le spectacle, parce qu'on élèverait la tête, comme
ici-bas les poissons en élevant la tête hors de la mer voient
les choses d'ici-bas ; oui, c'est ainsi qu'on aurait le spectacle
de celles qui sont là-haut. Supposons enfin à notre nature le
pouvoir de soutenir cette contemplation : on connaîtrait alors
que ce qui en est l'objet est le ciel véritable, et la vraie lu-
110 mière, et la terre véritablement terre [1] ! Car cette terre-ci, les
pierres même, et dans son entier la région où nous sommes,
tout cela est corrompu, mangé complètement, comme l'est
par la salure ce que renferme la mer ; la mer où rien ne
pousse qui mérite qu'on en parle, où il n'y a pour ainsi
dire rien d'accompli, mais des roches creuses, du sable, une
quantité inimaginable de vase, des lagunes partout où s'y
mêle de la terre, bref des choses qui ne doivent pas le moins
du monde être jugées en les rapportant aux beautés de chez
nous [2]. Mais, à leur tour, celles de là-haut seraient manifeste-
ment de beaucoup supérieures encore à celles de chez nous.
b Si donc c'est en effet le bon moment pour conter une his-
toire, il vaut la peine, Simmias, d'écouter quelle est précisé-
ment la qualité des choses qui sont sur cette terre dont la
place est au-dessous du ciel. — Ma foi ! Socrate, nous
serions, nous, bien aises, dit Simmias, d'entendre cette his-
toire.

— Bon ! Voici donc, camarade, répondit-il, ce que l'on rapporte. C'est d'abord que l'image de cette terre, pour qui la regarde de haut, est à peu près celle-ci : un ballon bariolé pareil aux balles de peau à douze pièces, et dont les quartiers se distinguent par des couleurs qu'imitent à leur façon les couleurs mêmes d'ici-bas [3], celles notamment que les peintres

une lie de l'éther, l'air humide et enfin l'eau que ce dernier dépose à son tour (110 c, e).

1. Appliquée au rapport du sensible et de l'intelligible, l'image devient celle du dieu marin Glaucus (*Rep.* X, 611 c-e ; cf. Esch. fr. 34 N².), ou encore celle de la caverne (VII début).

2. On doit les estimer par rapport à des choses encore pires. Corruptrice (cf. e), la mer l'est même des mœurs, *Lois* IV, 704 d-705 a.

3. La terre, vue d'en haut, l'est par sa partie pure. Un dodécaèdre, fait de douze pentagones, donne une sphère si l'on en courbe les surfaces ; or c'est ainsi qu'a été fait le monde lui-même, et il est peint

πτηνὸς γενόμενος ἀνάπτοιτο, κατιδεῖν ⟨ἂν⟩ ἀνακύψαντα,
ὥσπερ ἐνθάδε οἱ ἐκ τῆς θαλάττης ἰχθύες ἀνακύπτοντες
ὁρῶσι τὰ ἐνθάδε, οὕτως ἄν τινα καὶ τὰ ἐκεῖ κατιδεῖν·
καὶ εἰ ἡ φύσις ἱκανὴ εἴη ἀνασχέσθαι θεωροῦσα, γνῶναι ἂν
ὅτι ἐκεῖνός ἐστιν ὁ ἀληθῶς οὐρανὸς καὶ τὸ ἀληθινὸν φῶς
καὶ ἡ ὡς ἀληθῶς γῆ. Ἥδε μὲν γὰρ ἡ γῆ καὶ οἱ λίθοι καὶ 110
ἅπας ὁ τόπος ὁ ἐνθάδε διεφθαρμένα ἐστὶ καὶ καταβεβρω-
μένα, ὥσπερ τὰ ἐν τῇ θαλάττῃ ὑπὸ τῆς ἅλμης· καὶ οὔτε
φύεται ἄξιον λόγου οὐδὲν ἐν τῇ θαλάττῃ, οὔτε τέλειον ὡς
ἔπος εἰπεῖν οὐδέν ἐστιν, σήραγγες δὲ καὶ ἄμμος καὶ πηλὸς
ἀμήχανος καὶ βόρβοροί εἰσιν ὅπου ἂν καὶ γῆ ᾖ, καὶ πρὸς
τὰ παρ' ἡμῖν κάλλη κρίνεσθαι οὐδ' ὁπωστιοῦν ἄξια.
Ἐκεῖνα δὲ αὖ τῶν παρ' ἡμῖν πολὺ ἂν ἔτι πλέον φανείη δια-
φέρειν. Εἰ γὰρ δὴ καὶ μῦθον λέγειν καλόν, ἄξιον ἀκοῦσαι, b
ὦ Σιμμία, οἷα τυγχάνει τὰ ἐπὶ τῆς γῆς ὑπὸ τῷ οὐρανῷ
ὄντα. — Ἀλλὰ μήν, ἔφη ὁ Σιμμίας, ὦ Σώκρατες, ἡμεῖς γε
τούτου τοῦ μύθου ἡδέως ἂν ἀκούσαιμεν.

— Λέγεται τοίνυν, ἔφη, ὦ ἑταῖρε, πρῶτον μὲν εἶναι τοιαύτη ἡ γῆ αὐτὴ ἰδεῖν, εἴ τις ἄνωθεν θεῷτο, ὥσπερ αἱ δωδεκάσκυτοι σφαῖραι ποικίλη, χρώμασι διειλημμένη, ὧν καὶ τὰ ἐνθάδε εἶναι χρώματα ὥσπερ δείγματα, οἷς δὴ οἱ

e 3 ἀνάπτοιτο (et Stob.) : -οῖτο B² (οῖ s. u.) T ἀναπτοιτο Y || <ἂν> Steph. : om. codd. et Stob. δή Eus. || 6 ἀνασχέσθαι T² (et Orig. Stob.) : ἂν (exp.) ἀν. T ἀνέχεσθαι BW² (ε s. u.) Y Eus. || 7 ἀληθινὸν B² (i. m.) (et Orig. Eus. Stob.) : -θῶς BY || **110 a** 1 ἥδε B² (s. u.) (et Eus. Stob.) : ἤδη B || 2 ἅπας : πᾶς Eus. || ἐστὶ : -τὶν Y || 4 ἄξιον λόγου οὐδὲν (et Eus. Stob.) : οὐδ. ἄ. λ. BY || 5 ἐστιν : -τι BWY || 6 καὶ γῆ recc. et Eus. : κ. ἡ γ. codd. ἡ γ. Stob. || 7 et sq. κάλλη... τῶν παρ' ἡμῖν : om. Stob. || κάλλη : καλὰ Eus. || 8 πολὺ (et Eus. Stob.) : πολλοῦ BT² (ου s. u.) Y || πλέον : -εῖον Eus. || **b** 1 δὴ T² (em.) (et Eus. Stob.) : δεῖ BTY || μῦθον λέγειν : μυθολογεῖν Eus. || καλὸν B² (i. m.) (et Eus. Stob.) : om. B || ἄξιον (et Eus. Stob.) : καὶ ἄ. B² (i. m.) WY || 2 τῆς : om. Stob. || 6 αὕτη (et Stob.) : αὐ. Eus. || εἴ τις B² (εἰ s. u.) (et Eus.) : ἥτις B Stob. || θεῷτο (et Eus. Stob.) : θ. αὐτὴν BWY || 7 χρώμασι : -σιν B || διειλημμένη W (μ s. u.) : -ημένη W || 8 ὥσπερ δείγματα : om. Stob.

c emploient. Or, dans cette région lointaine, c'est la totalité de
la terre qui est faite de telles couleurs ; bien mieux, de cou-
leurs beaucoup plus éclatantes et plus pures que celles-ci :
ici en effet elle est pourpre et d'une merveilleuse beauté, là
elle est comme de l'or, ailleurs toute blanche et plus blanche
que la craie ou que la neige ; et les autres couleurs dont elle
est pareillement constituée sont aussi plus nombreuses encore
et plus belles que toutes celles que, nous, nous avons pu
voir. C'est que, d'eux-mêmes, ces creux de notre terre, étant
tout remplis d'eau et d'air, se donnent au milieu du bario-
d lage de toutes les autres couleurs le brillant éclat d'une
coloration uniforme, si bien que la terre présente l'aspect
d'un bariolage continu dont le ton est uniforme[1]. Quant à
l'autre terre, constituée comme elle l'est, tout ce qui pousse
y pousse en proportion [2], arbres ou fleurs et fruits ; de même,
de leur côté, ses montagnes ; les pierres y ont, dans le même
rapport, plus de beauté pour le poli, pour la transparence,
pour la couleur ; les pierreries mêmes d'ici-bas, celles que
nous qualifions de précieuses, en sont des déchets, nos sar-
doines et nos jaspes et nos émeraudes et tout ce qui est de
e même sorte ; mais dans cette région lointaine, s'il n'est
rien qui n'existe en ce genre, elles y sont plus belles encore
que celles d'ici-bas. En voici la raison : les pierres de cette
région sont pures ; elles ne sont pas complètement rongées
et corrompues, comme celles de la nôtre, par la putréfac-
tion et la salure, dues aux mélanges dont ces lieux-ci sont le
déversoir ; car c'est là ce qui apporte, et aux pierres, et à la
terre, et aux animaux d'autre part comme aux plantes, aussi

aussi par le Démiurge (*Timée* 55 c). Peut-être les couleurs de la terre sont-elles les douze couleurs fondamentales du *Timée* 67 e-68 c. Les douze signes du Zodiaque ne sont pas en cause ici ; mais on peut signaler une analogie avec l'attribution d'une couleur à chacun des cercles célestes, *Rep.* X, 616 e sq.

1. Dans une lumière vaporeuse, les couleurs sont moins tranchées, et comme fondues dans une tonalité générale qui varie avec l'heure et la saison. Tel est notamment le cas pour nos bas-fonds : sur la surface uniformément colorée de la mer, une voile fait une tache mal délimitée et qui en semble inséparable.

2. Platon aime à employer ainsi la proportion (110 a fin et 111 b ; cf. *Rep.* VI fin). Le terme supérieur est ici un *paradis*, non pas céleste comme celui des Pythagoriciens (*Vors.*[3] I, 358, 20), mais

γραφεῖς καταχρῶνται. Ἐκεῖ δὲ πᾶσαν τὴν γῆν ἐκ τοιούτων c
εἶναι, καὶ πολὺ ἔτι ἐκ λαμπροτέρων καὶ καθαρωτέρων ἢ
τούτων· τὴν μὲν γὰρ ἁλουργῆ εἶναι καὶ θαυμαστὴν τὸ
κάλλος, τὴν δὲ χρυσοειδῆ, τὴν δέ, ὅση λευκή, γύψου ἢ
χιόνος λευκοτέραν, καὶ ἐκ τῶν ἄλλων χρωμάτων συγκει-
μένην ὡσαύτως, καὶ ἔτι πλειόνων καὶ καλλιόνων ἢ ὅσα
ἡμεῖς ἑωράκαμεν. Καὶ γὰρ αὐτὰ ταῦτα τὰ κοῖλα αὐτῆς,
ὕδατός τε καὶ ἀέρος ἔκπλεα ὄντα, χρώματός τι εἶδος
παρέχεσθαι στίλβοντα ἐν τῇ τῶν ἄλλων χρωμάτων ποικιλίᾳ, d
ὥστε ἕν τι αὐτῆς εἶδος συνεχὲς ποικίλον φαντάζεσθαι.
Ἐν δὲ ταύτῃ, οὔσῃ τοιαύτῃ, ἀνὰ λόγον τὰ φυόμενα
φύεσθαι, δένδρα τε καὶ ἄνθη καὶ τοὺς καρπούς. Καὶ αὖ τὰ
ὄρη ὡσαύτως· καὶ τοὺς λίθους ἔχειν ἀνὰ τὸν αὐτὸν λόγον
τήν τε λειότητα καὶ τὴν διαφάνειαν καὶ τὰ χρώματα
καλλίω· ὧν καὶ τὰ ἐνθάδε λιθίδια εἶναι ταῦτα τὰ ἀγαπώ-
μενα μόρια, σάρδιά τε καὶ ἰάσπιδας καὶ σμαράγδους καὶ
πάντα τὰ τοιαῦτα· ἐκεῖ δὲ οὐδὲν ὅ τι οὐ τοιοῦτον εἶναι καὶ e
ἔτι τούτων καλλίω. Τὸ δ' αἴτιον τούτου εἶναι, ὅτι ἐκεῖνοι
οἱ λίθοι εἰσὶ καθαροὶ καὶ οὐ κατεδηδεσμένοι οὐδὲ διεφθαρ-
μένοι ὥσπερ οἱ ἐνθάδε ὑπὸ σηπεδόνος καὶ ἅλμης ὑπὸ τῶν
δεῦρο ξυνερρυηκότων· ἃ καὶ λίθοις καὶ γῇ καὶ τοῖς ἄλλοις
ζῴοις τε καὶ φυτοῖς αἴσχη τε καὶ νόσους παρέχει. Τὴν δὲ

c 1 γραφεῖς : -ῆς Burnet || 3 καὶ (et Stob.) : om. T Eus. || 4 ἢ : καὶ Eus. || 5 ἄλλων : ἄνω coni. Mudge || συγκειμένην (et Eus. Stob.) : ξυγκ. BY ἐγκ. W || 8 ἔκπλεα (et Euseb. Stob.) : ἔμπ. Y || εἶδος : εἶ. παρὰ τὸ εἶδος Stob. || **d** 1 παρέχεσθαι B² (i. m.) (et Eus). : -έχεται B Stob. || 2 συνεχὲς : σ. καὶ Eus. || 4 ἄνθη (et Eus. Stob.) : ἄλση B² (i. m.) W || καὶ τοὺς : ἔχοντα τ. Eus. || 5 ἀνὰ : κατὰ Eus. || λόγον : inter λ. et τήν τε rasura circa XIII literarum in T || 6 τήν τε λειότητα (et Eus.) : τ. τελειό. B (ut uid.) Stob. || **e** 1 ὅ τι οὐ τοιοῦτον εἶναι : ὁτιοῦν τ. οὐκ εἶ. Eus. ὅ τι μὴ τ. εἶ. B² (i. m.) WY ὃ μὴ τοι. εἶ. Stob. || 3 εἰσὶ καθαροὶ : κ. εἰσὶν T uel -σὶ W Eus. Stob. || κατεδηδεσμένοι (et Eus. Stob.) : -δομένοι W² (o s. u.) Stob. καταβεβρωμένοι T²W² (i. m. ambo, cf. 110 a 2) || οὐδὲ : οὔτ. Stob. || 4 ὑπὸ σηπεδόνος καὶ ἅλμης : secl. Schanz || ὑπὸ τῶν : καὶ τ. Eus. || 5 ἃ T² (ἃ s. u.) : om. T Stob. || λίθοις... γῇ (et Eus. Stob.) : τοῖς λ. ... τῇ γ. B² (s. u.) W.

bien laideur que maladie. A la parure que fait à la terre véritable la foule de ces gemmes, s'ajoutent encore, et l'or, et l'argent, et le reste enfin de ce qui est de même sorte. Parure
111 qui d'elle-même et par nature se découvre aux regards si abondante, si grandiose, si universellement répandue sur la terre, que celle-ci est un spectacle fait pour des spectateurs bienheureux !

« Pour ce qui est des animaux qu'elle porte, le nombre est grand de ceux qui ne sont pas les mêmes qu'ici. Et quant aux hommes, les uns en habitent le milieu ; les autres, au bord de l'air comme nous au bord de la mer ; d'autres, dans des îles[1] baignées tout autour par l'air et reposant sur la terre ferme. En un mot, ce que sont justement pour nous l'eau et la mer en vue de nos besoins, c'est l'air qui l'est là-
b bas ; tandis que ce qu'est l'air pour nous, l'éther l'est pour ces hommes-là. Il y a dans le climat dont ils jouissent un si parfait tempérament qu'ils sont exempts de maladies et que, pour la durée de la vie, ils dépassent de beaucoup les hommes d'ici-bas. Pour la vue, pour l'ouïe, pour la pensée, pour toutes les fonctions analogues, ils sont de nous à une aussi grande distance que, pour la pureté, l'air l'est de l'eau et l'éther, de l'air. Il va de soi qu'ils ont pour les Dieux bosquets sacrés[2] et sanctuaires, et qui servent réellement de résidence à des Dieux ; des voix aussi, des prophéties, par lesquelles les Dieux se rendent sensibles à eux ; et, de la sorte, ils entrent en com-
c merce avec eux, face à face. Ajoutons même que le soleil, la lune, les astres sont vus par eux tels qu'ils peuvent bien être en realité. A ces privilèges s'ajoute une félicité qui en est l'accompagnement.

« Ainsi donc, telle est la nature de la terre en son ensemble et de ce qui appartient à la terre. Quant à ses régions intérieures, elles en continuent les parties creuses et sont disposées circulairement, en grand nombre, par rapport à l'ensemble. Les unes sont plus profondes et plus largement

terrestre ; non passé comme celui de l'Age d'or (le règne de Cronos, *Polit.* 269 a-274 d ou *Lois* IV, 713 a-714 d), mais *actuel* et réservé aux saints et aux philosophes (114 bc).

1. Les Iles des Bienheureux : cf., entre beaucoup d'autres, Pindare, *Olymp.* II, 77 sqq.

2. Ou plus largement, avec une autre leçon, « leurs demeures ».

γῆν αὐτὴν κεκοσμῆσθαι τούτοις τε ἅπασι, καὶ ἔτι χρυσῷ
τε καὶ ἀργύρῳ καὶ τοῖς ἄλλοις αὖ τοῖς τοιούτοις. Ἐκφανῆ
γὰρ αὐτὰ πεφυκέναι, ὄντα πολλὰ πλήθει καὶ μεγάλα καὶ 111
πανταχοῦ τῆς γῆς, ὥστε αὐτὴν ἰδεῖν εἶναι θέαμα εὐδαι-
μόνων θεατῶν.

« Ζῷα δ' ἐπ' αὐτῇ εἶναι ἄλλα τε πολλὰ καὶ ἀνθρώπους,
τοὺς μὲν ἐν μεσογαίᾳ οἰκοῦντας, τοὺς δὲ περὶ τὸν ἀέρα
ὥσπερ ἡμεῖς περὶ τὴν θάλατταν, τοὺς δ' ἐν νήσοις ἃς
περιρρεῖν τὸν ἀέρα πρὸς τῇ ἠπείρῳ οὔσας. Καὶ ἑνὶ λόγῳ,
ὅπερ ἡμῖν τὸ ὕδωρ τε καὶ ἡ θάλαττά ἐστι πρὸς τὴν ἡμε-
τέραν χρείαν, τοῦτο ἐκεῖ τὸν ἀέρα· ὃ δὲ ἡμῖν ἀήρ, ἐκείνοις b
τὸν αἰθέρα. Τὰς δὲ ὥρας αὐτοῖς κρᾶσιν ἔχειν τοιαύτην
ὥστε ἐκείνους ἀνόσους εἶναι καὶ χρόνον τε ζῆν πολὺ πλείω
τῶν ἐνθάδε. Καὶ ὄψει καὶ ἀκοῇ καὶ φρονήσει καὶ πᾶσι τοῖς
τοιούτοις ἡμῶν ἀφεστάναι τῇ αὐτῇ ἀποστάσει ᾗπερ ἀήρ τε
ὕδατος ἀφέστηκεν καὶ αἰθὴρ ἀέρος πρὸς καθαρότητα. Καὶ
δὴ καὶ θεῶν ἄλση τε καὶ ἱερὰ αὐτοῖς εἶναι, ἐν οἷς τῷ ὄντι
οἰκητὰς θεοὺς εἶναι, καὶ φήμας τε καὶ μαντείας καὶ
αἰσθήσεις τῶν θεῶν, καὶ τοιαύτας συνουσίας γίγνεσθαι
αὐτοῖς πρὸς αὐτούς. Καὶ τόν γε ἥλιον καὶ σελήνην καὶ c
ἄστρα ὁρᾶσθαι ὑπ' αὐτῶν οἷα τυγχάνει ὄντα. Καὶ τὴν ἄλλην
εὐδαιμονίαν τούτων ἀκόλουθον εἶναι.

Καὶ ὅλην μὲν δὴ τὴν γῆν οὕτω πεφυκέναι καὶ τὰ περὶ
τὴν γῆν. Τόπους δ' ἐν αὐτῇ εἶναι κατὰ τὰ ἔγκοιλα αὐτῆς
κύκλῳ περὶ ὅλην πολλούς, τοὺς μὲν βαθυτέρους καὶ ἀνα-

e 7 τε : om. Eusebii codd. pleriq. || ἅπασι : (et Eus. Stob.) : πᾶσιν T || 8 τε καὶ B² (τε s. u.) (et Eus. Stob.) : καὶ BY || **111 a** 2 πανταχοῦ : πολλ. BY Eus. Stob. || ἰδεῖν : δεῖν Eus. || 3 θεατῶν (et Eus. Proclus) : om. Stob. || 4 αὐτῇ : -τὴν TW -τῆς Stob. || 8 ὅπερ ἡμῖν (et Stob.) : ὃ παρ' ἡμῖν Hirschig Schanz (cf. Ol. 194, 9 N.) || τε : om. TW Stob. || ἐστι : -ιν W || **b** 2 αὐτοῖς (et Stob.) : -τῆς BYW² (em.) || 5 ᾗπερ (et Stob.) : ἥπερ T || 7 ἄλση (et Stob.) : ἔδη T (cf. ἕδος in Timaei lex.) || 9 συνουσίας : ξυν. BY || **c** 1 αὐτούς (et Stob.) : αὑτ. T || τόν γε (et Stob.) : τόν τε Y || 2 ὁρᾶσθαι (et Stob.) : θεωρεῖσθαι B² (i. m.) W || 3 τούτων (et Stob.) : om. T.

ouvertes que celle où nous habitons ; les autres, tout en étant plus profondes, ont un gouffre moins étendu que n'est notre propre région ; il en est d'autres enfin dont la profondeur
d est plus faible que celle de ce lieu-ci, mais la largeur plus grande. Or toutes ces régions souterraines communiquent entre elles[1], en une foule d'endroits, par des trous d'un diamètre plus étroit ou plus large, et elles possèdent en outre des voies de passage. Aux points où une eau abondante s'écoule des unes dans les autres ainsi qu'en de grands vases, il existe aussi des fleuves intarissables, d'une grandeur immense, qui portent sous la terre des eaux aussi bien chaudes que froides ; mais, où s'écoule en abondance du feu, il y a aussi de grands fleuves de feu ; il y en a beaucoup enfin qui sont de boue liquide, tantôt plus claire, tantôt plus
e bourbeuse ; c'est ainsi qu'en Sicile[2] coulent avant la lave les fleuves de boue, et puis la lave elle-même. Ces fleuves donc emplissent en outre chaque région[3] selon le sens dans lequel, pour chacune et à chaque fois, le courant vient à se produire. Or ce qui cause tous ces mouvements de montée et de descente, c'est une manière d'oscillation qui se fait au-dedans de la terre, et l'existence de cette oscillation doit tenir aux conditions que voici[4].

« Parmi les gouffres de la terre il y en a un surtout qui est le plus grand, et précisément parce qu'il traverse la terre
112 tout entière d'outre en outre. C'est de lui précisément que parle Homère, quand il en dit : « *bien loin, dans l'endroit où* « *sous la terre est le plus profond des abîmes*[5] », et c'est celui qui en d'autres passages, d'Homère aussi bien que de beaucoup d'autres poètes, est appelé le Tartare. Le fait est que ce gouffre est le lieu où vient converger le cours de tous les fleuves, et aussi celui d'où inversement il part[6], chacun acquérant en revanche ses caractères propres de ceux que peut avoir le terrain à travers lequel il coule. Quant à la raison pour laquelle cet endroit est, pour tous, l'origine aussi bien que le

1. Au moins par le moyen de la cavité centrale (Notice, p. LXX).
2. Probablement Platon l'a déjà visitée ; cf. Notice, p. VIII.
3. Sur ceci voir plus loin 112 b et c.
4. Aristote expose cette théorie *Meteor.* II 2, 355 b, 32-356 a, 14.
5. *Iliade* VIII, 14 et, pour l'allusion qui suit, 481.
6. De la façon qui sera expliquée quelques lignes plus bas.

πεπταμένους μᾶλλον ἢ ἐν ᾧ ἡμεῖς οἰκοῦμεν, τοὺς δὲ βαθυ-
τέρους ὄντας τὸ χάσμα αὐτοὺς ἔλαττον ἔχειν τοῦ παρ' ἡμῖν
τόπου· ἔστι δ' οὓς καὶ βραχυτέρους τῷ βάθει τοῦ ἐνθάδε d
εἶναι καὶ πλατυτέρους. Τούτους δὲ πάντας ὑπὸ γῆν εἰς
ἀλλήλους συντετρῆσθαί τε πολλαχῇ καὶ κατὰ στενότερα καὶ
εὐρύτερα, καὶ διεξόδους ἔχειν. Ἧι πολὺ μὲν ὕδωρ ῥεῖν ἐξ
ἀλλήλων εἰς ἀλλήλους ὥσπερ εἰς κρατῆρας, καὶ ἀενάων
ποταμῶν ἀμήχανα μεγέθη ὑπὸ τὴν γῆν καὶ θερμῶν ὑδάτων
καὶ ψυχρῶν· πολὺ δὲ πῦρ, καὶ πυρὸς μεγάλους ποταμούς·
πολλοὺς δὲ ὑγροῦ πηλοῦ καὶ καθαρωτέρου καὶ βορβορωδε-
στέρου, ὥσπερ ἐν Σικελίᾳ οἱ πρὸ τοῦ ῥύακος πηλοῦ ῥέοντες e
ποταμοὶ καὶ αὐτὸς ὁ ῥύαξ. Ὧν δὴ καὶ ἑκάστους τοὺς
τόπους πληροῦσθαι, ὡς ἂν ἑκάστοις τύχῃ ἑκάστοτε ἡ
περιρροὴ γιγνομένη· ταῦτα δὲ πάντα κινεῖν ἄνω καὶ κάτω
ὥσπερ αἰώραν τινὰ ἐνοῦσαν ἐν τῇ γῇ· ἔστι δὲ ἄρα αὕτη ἡ
αἰώρα διὰ φύσιν τοιάνδε τινά.

« Ἕν τι τῶν χασμάτων τῆς γῆς ἄλλως τε μέγιστον
τυγχάνει ὂν καὶ διαμπερὲς τετρημένον δι' ὅλης τῆς γῆς,
τοῦτο ὅπερ Ὅμηρος εἶπε, λέγων αὐτό 112

τῆλε μάλ', ἧχι βάθιστον ὑπὸ χθονός ἐστι βέρεθρον·

ὃ καὶ ἄλλοθι καὶ ἐκεῖνος καὶ ἄλλοι πολλοὶ τῶν ποιητῶν
Τάρταρον κεκλήκασιν. Εἰς γὰρ τοῦτο τὸ χάσμα συρρέουσί
τε πάντες οἱ ποταμοὶ καὶ ἐκ τούτου πάλιν ἐκρέουσιν,
γίγνονται δὲ ἕκαστοι τοιοῦτοι δι' οἵας ἂν καὶ τῆς γῆς
ῥέωσιν. Ἡ δὲ αἰτία ἐστὶ τοῦ ἐκρεῖν τε ἐντεῦθεν καὶ

c 8 τὸ χάσμα αὐτοὺς (et Stob.): τὸ αὐτῶν χ. Schanz || ἔλαττον : -σσον W || **d** 1 οὓς T² (σ s. u.): οὗ T (ut uid.) || 3 καὶ κατὰ : κ. τὰ Stob. καὶ addub. Heindorf || στενότερα : -ώτερα B²T² (em.) Y Stob. || 4 ᾗ B² (spirit. refing., ι add.) : ῆ B (ut uid.) ἣ Tubing. (C) Ven. 185 (D) Stob. || 5 καὶ (et Stob.) : ἐξ B Y || ἀενάων : ἀενν. Stob. || 7 πῦρ καὶ : om. Stob. || 8 δὲ (et Stob.) : τε B² (i. m.) W || καθαρωτέρου (et Stob.) : -δεστέρου B² (i. m.) || **e** 1 ἐν (et Stob.) : οἱ ἐν T || 3 ὡς Stob. : ὧν codd. || 5 ἔστι : -ιν T || ἄρα : om. Stob. || **112 a** 5 τε (et Stob.) : om. W || ἐκρέουσιν : -σι Y πάντες ἔ. Stob. || 7 ἐστὶ : -ὶν B

b terme du cours de leurs flots, c'est que l'eau n'y trouve pas de point d'appui ni de base [1] ; il est donc naturel qu'elle y ait un mouvement d'oscillation et d'ondulation, qui la fait monter et descendre. L'air aussi et le souffle qui s'y rattache font de même [2] ; ils accompagnent et suivent en effet le mouvement de l'eau, aussi bien quand il la porte vers l'autre côté de la terre, que lorsque c'est de ce côté-ci. C'est comme quand nous respirons : expiration et inspiration sont toujours un cours du souffle ; de même aussi, dans la région dont il s'agit, l'oscillation du souffle, concomitante de celle de la substance humide, donne lieu à des vents d'une irrésistible violence, tant lorsqu'il entre que lorsqu'il sort. Supposons
c donc que l'eau se soit retirée vers les régions qu'on appelle inférieures ; alors, en affluant à travers le sol aux lieux où, comme on l'a vu, s'opère la descente de son flot, elle les emplit : c'est comparable au procédé de l'irrigation. Supposé au contraire qu'elle les déserte pour se lancer de notre côté, ce sont ceux d'ici qu'elle emplit à nouveau. Une fois qu'ils ont été emplis, le flot s'écoulant par les voies de passage et traversant le sol, chaque fois aussi il parvient à chacun des endroits vers lesquels il s'est fait une route : c'est ainsi que, outre les mers, il produit lacs, fleuves et sources. Puis il part de là pour s'enfoncer derechef à l'intérieur de la terre, et, après avoir fait, tantôt des circuits de
d plus grande longueur et en plus grand nombre, tantôt de moins nombreux et de plus courts, derechef il se jette dans le Tartare. Il y a des cas où c'est beaucoup plus bas que l'irrigation n'avait eu lieu, dans d'autres un peu plus bas, le cours du flot aboutissant toujours cependant en dessous de son départ [3]. De plus, tandis que parfois le point où le cours aboutit fait vis-à-vis à celui où s'est produit le jaillissement initial, parfois au contraire ces points sont dans la même partie ; il peut arriver d'ailleurs que les circuits du flot fassent un tour complet ; s'enroulant une seule fois ou même plusieurs en spirale autour de la terre à la façon des serpents, ils descendent aussi bas que possible pour regagner

1. Pour comprendre ceci il faut le rapprocher de 112 e *s. in.*

2. Dans nos creux l'eau est mêlée à l'air (cf. 109 b, 110 c, e) ; l'air mû est le souffle (*Crat.* 410 b), qui ainsi est mû avec l'eau.

3. En descendant, on va le voir, le plus possible, le flot monte toujours vers le centre ; voir n. 1 et cf. 113 b.

εἰσρεῖν πάντα τὰ ῥεύματα, ὅτι πυθμένα οὐκ ἔχει οὐδὲ b
βάσιν τὸ ὑγρὸν τοῦτο· αἰωρεῖται δὴ καὶ κυμαίνει ἄνω καὶ
κάτω. Καὶ ὁ ἀὴρ καὶ τὸ πνεῦμα τὸ περὶ αὐτὸν ταὐτὸν
ποιεῖ· ξυνέπεται γὰρ αὐτῷ, καὶ ὅταν εἰς τὸ ἐπ᾽ ἐκεῖνα τῆς
γῆς ὁρμήσῃ καὶ ὅταν εἰς τὸ ἐπὶ τάδε· καί, ὥσπερ τῶν
ἀναπνεόντων ἀεὶ ἐκπνεῖ τε καὶ ἀναπνεῖ ῥέον τὸ πνεῦμα,
οὕτω καὶ ἐκεῖ ξυναιωρούμενον τῷ ὑγρῷ, τὸ πνεῦμα δεινούς
τινας ἀνέμους καὶ ἀμηχάνους παρέχεται, καὶ εἰσιὸν καὶ
ἐξιόν. Ὅταν τε οὖν ὑποχωρήσῃ τὸ ὕδωρ εἰς τὸν τόπον c
τὸν δὴ κάτω καλούμενον, τοῖς κατ᾽ ἐκεῖνα τὰ ῥεύματα διὰ
τῆς γῆς εἰσρεῖ τε καὶ πληροῖ αὐτά, ὥσπερ οἱ ἐπαντλοῦντες·
ὅταν τε αὖ ἐκεῖθεν μὲν ἀπολίπῃ, δεῦρο δὲ ὁρμήσῃ, τὰ
ἐνθάδε πληροῖ αὖθις. Τὰ δὲ πληρωθέντα ῥεῖ διὰ τῶν
ὀχετῶν καὶ διὰ τῆς γῆς, καὶ εἰς τοὺς τόπους ἕκαστα
ἀφικνούμενα εἰς οὓς ἑκάστους ὡδοποίηται, θαλάττας τε
καὶ λίμνας καὶ ποταμοὺς καὶ κρήνας ποιεῖ. Ἐντεῦθεν δὲ
πάλιν δυόμενα κατὰ τῆς γῆς, τὰ μὲν μακροτέρους τόπους
περιελθόντα καὶ πλείους, τὰ δὲ ἐλάττους καὶ βραχυτέρους, d
πάλιν εἰς τὸν Τάρταρον ἐμβάλλει· τὰ μὲν πολὺ κατωτέρω
ἢ ἐπηντλεῖτο, τὰ δὲ ὀλίγον, πάντα δὲ ὑποκάτω εἰσρεῖ τῆς
ἐκροῆς· καὶ ἔνια μὲν καταντικρὺ ᾗ εἰσρεῖ ἐξέπεσεν, ἔνια
δὲ κατὰ τὸ αὐτὸ μέρος· ἔστιν δὲ ἃ παντάπασι κύκλῳ περιελθόντα, ἢ ἅπαξ ἢ καὶ πλεονάκις περιελιχθέντα περὶ τὴν γῆν
ὥσπερ οἱ ὄφεις, εἰς τὸ δυνατὸν κάτω καθέντα πάλιν

b 2 δὴ : δὲ Stob. || 3 αὐτὸν (et Stob.) : -τὸ Heindorf cett. sed cf. *Crat.* 410 b 3 || 5 τῶν : ἐπὶ τ. Stob. || 7 οὕτω... τὸ πνεῦμα : om. Stob. || **c** 1 οὖν (et Stob.) : οὖν ὁρμῆσαν B^2 (i. m.) WY || 2 διὰ : om. Stob. || 3 εἰσρεῖ : εἰσφρεῖ Madvig || 4 μὲν : om. Stob. || ἀπολίπῃ W^2 (ι s. u.) (et Stob.) : -είπῃ W || δὲ : δὴ Stob. || 6 καὶ διὰ (et Stob.) : om. W || 7 ἑκάστους : -οις Stob^{n}. Mudge || ὡδοποίηται Stob. : ὁδοποιεῖ. BTW^2 (ο s. u.) Y εἰδο. W || θαλάττας : θάλατταν Stob. || 9 δυόμενα : om. Stob. || **d** 1 ἐλάττους (et Stob.) : -άττω W || βραχυτέρους (et Stob.) : βραδυ. T || 2 κατωτέρω ἢ B (ut uid.) : κ. ᾗι T κ. ᾗ B^2 (em. et ι add.) κ. ἢ εἰ W -τέρων Stob. κ. <ἢ> ᾗ Burnet || 4 ᾗ εἰσρεῖ ἐξέπεσεν B^2 (spirit. asper. add.) : ᾗι et ἢι εἰσρ. ἐξέ. B et T ᾗ ἐξέπεσεν Stob. <ἢ> ᾗ [εἰσρ.] ἐξέ. Burnet || 5 ἔστιν : -τι. BWY.

e leur embouchure. Or ce qui est possible, c'est que, dans l'une et l'autre direction, la descente se fasse jusqu'au centre, mais non pas au delà ; car la partie de la terre qui est de chacun des deux côtés du centre est pour chacun des deux flots l'origine d'une montée.

« A coup sûr il existe bien d'autres courants, aussi nombreux que grands et variés ; mais aussi, dans cette multitude, y a-t-il lieu d'en distinguer quatre[1]. Le plus grand, et celui dont le cours décrit le cercle le plus extérieur, c'est celui qu'on appelle Océan[2]. Lui faisant vis-à-vis et coulant en sens contraire, est l'Achéron ; en outre des régions désertes que traverse son cours, c'est surtout sous la terre qu'il coule[3], pour
113 arriver au lac Achérousias ; c'est là que se rendent les âmes de la grande masse des trépassés, lesquelles, après un séjour dont la durée leur fut impartie, plus longue pour les unes, plus courte pour les autres, sont de là dirigées à nouveau vers les générations animales[4]. Un troisième fleuve jaillit à mi-distance entre les deux premiers, et, près du point d'où il a jailli, il vient tomber dans un vaste espace brûlé d'un feu intense ; il y forme un lac plus grand que notre mer à nous, et tout bouillonnant d'eau et de boue ; son cours circulaire est, au sortir de ce lac, trouble et boueux ; puis, ayant
b sous la terre décrit une spirale, il parvient, dans une direction différente, jusqu'aux extrémités du lac Achérousias mais sans se mêler à son eau, et pour finir, après des enroulements répétés, il se jette dans une partie plus basse du Tartare ; c'est à ce fleuve qu'on donne le nom de Pyriphlégéthon ; ses laves crachent même leurs éclats vers la surface de la terre

1. Ces quatre fleuves appartiennent à la géographie homérique : seul, Océan n'y est pas un fleuve infernal, il entoure la terre ; Achéron reçoit Pyriphlégéthon et Cocyte, lequel est un bras du Styx qui, à son tour, selon Hésiode, est un bras d'Océan. Peut-être, en modifiant ces données, Platon a-t-il suivi la tradition orphique, alléguée à ce propos par Olympiodore (202, 12 sqq. ; 241, 10 N.).

2. L'Océan est donc un fleuve qui, pour la plus grande partie de son cours, ne coule pas sous terre. La Méditerranée n'en est sans doute pas la seule mer, mais aussi bien tout autre bassin *visible* analogue (cf. 109 b).

3. La première partie de son cours, la plus petite, est superficielle. Le lac Achérousias est sa mer ou son bassin de stagnation.

4. Voir 113 d, 114 ab et, plus haut, 81 de.

ἐμβάλλει· δυνατὸν δέ ἐστιν ἑκατέρωσε μέχρι τοῦ μέσου e
καθιέναι, πέρα δ' οὔ· πρὸς ἄναντες γὰρ ἀμφοτέροις τοῖς
ῥεύμασι τὸ ἑκατέρωθεν γίγνεται μέρος.

« Τὰ μὲν οὖν δὴ ἄλλα πολλά τε καὶ μεγάλα καὶ παντο-
δαπὰ ῥεύματά ἐστιν· τυγχάνει δ' ἄρα ὄντα ἐν τούτοις τοῖς
πολλοῖς τέτταρ' ἄττα ῥεύματα, ὧν τὸ μὲν μέγιστον καὶ
ἐξωτάτω ῥέον περὶ κύκλῳ ὁ καλούμενος Ὠκεανός ἐστιν.
Τούτου δὲ καταντικρὺ καὶ ἐναντίως ῥέων, Ἀχέρων, ὃς δι'
ἐρήμων τε τόπων ῥεῖ ἄλλων καὶ δὴ καὶ ὑπὸ γῆν ῥέων εἰς
τὴν λίμνην ἀφικνεῖται τὴν Ἀχερουσιάδα, οὗ αἱ τῶν τετε- 113
λευτηκότων ψυχαὶ τῶν πολλῶν ἀφικνοῦνται καί, τινας
εἱμαρμένους χρόνους μείνασαι, αἱ μὲν μακροτέρους, αἱ δὲ
βραχυτέρους πάλιν ἐκπέμπονται εἰς τὰς τῶν ζῴων
γενέσεις. Τρίτος δὲ ποταμὸς τούτων κατὰ μέσον ἐκβάλλει,
καὶ ἐγγὺς τῆς ἐκβολῆς εἰσπίπτει εἰς τόπον μέγαν πυρὶ
πολλῷ καιόμενον, καὶ λίμνην ποιεῖ μείζω τῆς παρ' ἡμῖν
θαλάττης, ζέουσαν ὕδατος καὶ πηλοῦ· ἐντεῦθεν δὲ χωρεῖ
κύκλῳ θολερὸς καὶ πηλώδης, περιελιττόμενος δὲ τῇ γῇ b
ἄλλοσέ τε ἀφικνεῖται καὶ παρ' ἔσχατα τῆς Ἀχερουσιάδος
λίμνης οὐ ξυμμιγνύμενος τῷ ὕδατι· περιελιχθεὶς δὲ πολ-
λάκις ὑπὸ γῆς ἐμβάλλει κατωτέρω τοῦ Ταρτάρου· οὗτος δ'

e 1 δέ : δ' TW || 2 πέρα : -ᾳ T || πρὸς ἄναντες γὰρ ἀμφοτέροις coni. (ex Arist. *Meteor.* II 2 356 a 12 τὸ γὰρ λοιπὸν πρὸς ἄν. ἤδη πᾶσιν) : ἄν. γὰρ ἀμφ. T Stob. ἄν. γὰρ πρὸς ἀμφ. BY γρ. T ἄν. γ. πρ. -ότερα W^2 (i. m.) ἄν. πρὸς γὰρ -οτέροις B^2 (i. m.) W || 5 ἐστιν : -τι BWY || τυγχάνει (et Stob.) : -ειν W || 6 ἄττα : om. T Stob. ὄντα B^2 (i. m.) || 7 περὶ κύκλῳ : περικύκλῳ BWY (περι secl. Schanz) τὰ περὶ κ. Stob, || ἐστιν : -τι WY || 8 ἐναντίως (et Stob.) : -ίος BWY || Ἀχέρων : -αίρων T || 9 καὶ δὴ καὶ B^2Y^2 (κ. alt. i. m. et s. u.) : κ. δὴ BY || **113 a** 1 οὗ (et Stob.) : οἷ Schanz || 5 τούτων (et Euseb. Theod. Stob.) : διὰ τ. W || ἐκβάλλει (et Eus. Stob.) : εἰσβ. Theod. || 6 ἐκβολῆς (et Eus. $Theod^n$. Stob.) : εἰσβ. Theod. || εἰσπίπτει $Theod^n$. (alii ἐμπ. uel ἐπιπ.) : ἐκπ. codd. Eus. Stob. || μέγαν : -γα T || 7 καιόμενον : καό. Burnet || **b** 1 τῇ γῇ (et Eus. Stob.) : om. Theod. || 3 οὐ ξυμμιγνύμενος : καὶ οὐ -ίγνυται Theod. οὐ συμμειγνύμ. Burnet || 4 κατωτέρω (et Eus.) : -ου $Theod^n$. $Stob^n$.

aux points où elles peuvent l'atteindre [1]. Faisant à son tour vis-à-vis à celui-ci, le quatrième fleuve débouche d'abord dans un pays qui est, à ce qu'on dit, d'une effrayante sauvagerie et tout entier revêtu d'une espèce de coloration bleuâtre ;
c c'est le pays qu'on nomme Stygien ; ce fleuve forme en outre le lac du Styx, dans lequel il se jette ; après qu'en y tombant ses eaux ont acquis de redoutables propriétés, il s'enfonce sous la terre et, en faisant des spirales, il court en sens contraire du Pyriphlégéthon au devant duquel il s'avance, au voisinage du lac Achérousias, du côté opposé ; son eau du reste ne se mêle non plus à aucune autre, mais, lui aussi, après un trajet circulaire il vient se jeter dans le Tartare à l'opposé du Pyriphlégéthon ; le nom de ce fleuve, au dire des poètes, est Cocyte [2].

d « Telle est donc la distribution naturelle de ces fleuves. Voilà les trépassés parvenus au lieu où chacun d'eux est amené par son Génie. Ils s'y sont tout d'abord fait juger, et ceux qui ont eu une belle et sainte vie tout comme les autres [3]. Les uns alors, s'il a été reconnu que leur existence fut moyenne, sont mis en route sur l'Achéron, montés dans les barques [4] qui leur sont destinées et sur lesquelles ils parviennent au lac. C'est là qu'ils résident et là qu'ils se purifient, aussi bien en se déchargeant, par les peines qu'ils en paient, des injustices dont ils ont pu se rendre coupables, qu'en obtenant
e pour leurs bonnes actions des récompenses proportionnées au mérite de chacun [5]. Il en est d'autres dont l'état aura été reconnu sans remède à cause de la grandeur de leurs fautes : auteurs de vols sacrilèges répétés et graves, d'homicides en foule, injustes et sans légalité, et de tous les forfaits de ce genre qu'il peut bien y avoir encore ; le lot qui convient à ceux-là,

1. Pour rendre de l'eau au Tartare ce fleuve devra faire de longs circuits. Il s'était ignifié en traversant (cf. 112 a fin) une région *souterraine* ; il ne nous est d'ailleurs connu *que par les éruptions volcaniques* : ce n'est donc pas le Sénégal, et il n'y a pas lieu (avec J. Burnet) d'alléguer ici le périple d'Hannon.

2. Inversement ce fleuve *se glace* en un lieu qui est *visible*, comme le Styx même au sortir duquel il plonge sous terre. Doit-on penser ici à ce qu'on racontait des pays au delà de Thulé ? Cf. Notice, p. LXXVI.

3. Cf. 108 b. Sur le jugement voir le mythe final du *Gorgias*.

4. Des barques pareilles à celles du nocher Charon.

5. Ce *purgatoire* n'est donc pas uniquement un lieu d'expiation.

ἐστὶν ὃν ἐπονομάζουσι Πυριφλεγέθοντα, οὗ καὶ οἱ ῥύακες ἀποσπάσματα ἀναφυσῶσιν ὅπῃ ἂν τύχωσι τῆς γῆς. Τούτου δὲ αὖ καταντικρὺ ὁ τέταρτος ἐκπίπτει εἰς τόπον πρῶτον, δεινόν τε καὶ ἄγριον ὡς λέγεται, χρῶμα δ' ἔχοντα ὅλον οἷον ὁ κυανός, ὃν δὴ ἐπονομάζουσι Στύγιον, καὶ τὴν c
λίμνην ποιεῖ ὁ ποταμὸς ἐμβάλλων Στύγα· ὁ δ' ἐμπεσὼν ἐνταῦθα καὶ δεινὰς δυνάμεις λαβὼν ἐν τῷ ὕδατι, δὺς κατὰ τῆς γῆς, περιελιττόμενος χωρεῖ ἐναντίος τῷ Πυριφλεγέθοντι καὶ ἀπαντᾷ ἐν τῇ Ἀχερουσιάδι λίμνῃ ἐξ ἐναντίας· καὶ οὐδὲ τὸ τούτου ὕδωρ οὐδενὶ μίγνυται, ἀλλὰ καὶ οὗτος, κύκλῳ περιελθών, ἐμβάλλει εἰς τὸν Τάρταρον ἐναντίος τῷ Πυριφλεγέθοντι· ὄνομα δὲ τούτῳ ἐστίν, ὡς οἱ ποιηταὶ λέγουσιν, Κωκυτός.

« Τούτων δὲ οὕτως πεφυκότων, ἐπειδὰν ἀφίκωνται οἱ d
τετελευτηκότες εἰς τὸν τόπον οἷ ὁ δαίμων ἕκαστον κομίζει, πρῶτον μὲν διεδικάσαντο, οἵ τε καλῶς καὶ ὁσίως βιώσαντες καὶ οἱ μή. Καὶ οἳ μὲν ἂν δόξωσι μέσως βεβιωκέναι, πορευθέντες ἐπὶ τὸν Ἀχέροντα ἀναβάντες ἃ δὴ αὐτοῖς ὀχήματά ἐστιν, ἐπὶ τούτων ἀφικνοῦνται εἰς τὴν λίμνην, καὶ ἐκεῖ οἰκοῦσί τε καὶ καθαιρόμενοι τῶν τε ἀδικημάτων διδόντες δίκας ἀπολύονται εἴ τίς τι ἠδίκηκεν, τῶν τε εὐεργεσιῶν τιμὰς φέρονται κατὰ τὴν ἀξίαν ἕκαστος. Οἳ δ' ἂν δόξωσιν e
ἀνιάτως ἔχειν διὰ τὰ μεγέθη τῶν ἁμαρτημάτων, ἢ ἱεροσυλίας πολλὰς καὶ μεγάλας ἢ φόνους ἀδίκους καὶ παρανόμους πολλοὺς ἐξειργασμένοι, ἢ ἄλλα ὅσα τοιαῦτα

b 5 ἐπονομάζουσι (et Eus. Theod. Stob.) : ἔτι ὀνομάζουσιν -σι BY || 6 ὅπῃ : ὅπου Eus. Theod. ὅποι Stob. || 7 αὖ B² (eras. et em.) (et Eus. Theod. Stob.) : αὐτοῦ B (ut uid.) Y || πρῶτον (et Eus. Stob.) : om. Theod. secl. Schanz || 8 δ' : δὲ TW Eus. om. Stob. || **c** 2 λίμνην (et Eus. Stob.) : λ. ἣν Theod. Schanz Burnet || 4 γῆς : γ. καὶ Eus. Theod. || ἐναντίος : -ίως Eus^n. Stob. || 5 Ἀχερουσιάδι : -σίᾳ Eus. || 7 ἐναντίος : -ίως W Eus^n. Theod^n. -ία uel -ίας Theod^n. Stob. || 9 λέγουσιν : -σι BY || **d** 3 ὁσίως : ὁ. καὶ δικαίως Eus. || 4 ἂν δόξωσι T² (ν s. u.) : ἀδόξωσι T || 8 ἠδίκηκεν (et Eus.) : -κε Y -σε T Stob. || **e** 2 ἀνιάτως : ἀνηκέστως Theod. || ἢ B² (s. u.) (et Eus. Theod. Stob.) : om. B || 4 τοιαῦτα τυγχάνει ὄντα (et Eus. Theod. Stob.) : τυγχ. τ. W.

c'est d'être lancés dans le Tartare, d'où plus jamais ils ne sortent [1]. Quant à ceux dont les fautes ont été reconnues pour des fautes qui, malgré leur gravité, ne sont pas sans remède (ainsi ceux qui, sous l'empire de la colère, ont usé de violence à l'égard de leurs père et mère et qui s'en sont repentis le
114 restant de leur vie, ou qui, dans d'autres conditions semblables, sont devenus homicides), pour ceux-là c'est bien une nécessité d'être précipités dans le Tartare; mais, lorsqu'après y être tombés ils ont en ce lieu fait leur temps, la montée du flot les rejette, les homicides au fil du Cocyte, et au fil du Pyriphlégéthon ceux qui ont porté la main sur leur père ou leur mère. Une fois qu'ils ont été transportés à la hauteur du lac Achérousias, là ils appellent à grands cris, les uns ceux qu'ils ont tués, les autres ceux qu'ils ont violentés; après les appels, les supplications : ils réclament d'eux qu'ils les
b laissent passer sur le lac et qu'ils les accueillent. Réussissent-ils à les fléchir, ils passent et c'est la fin de leurs peines. Dans le cas contraire, ils sont de nouveau portés au Tartare et de là ramenés aux fleuves, et telle est, sans trêve, leur condition jusqu'à ce qu'ils aient pu fléchir ceux qu'ils ont injustement traités ; car voilà la punition que les Juges [2] ont ordonnée pour eux. Ceux enfin dont il aura été reconnu que la vie fut d'une éminente sainteté, voilà ceux qui, de ces régions intérieures de la terre, sont en fait, ainsi que de geôles, libérés à la fois et dégagés ; ceux qui, parvenus aux hauteurs du
c pur séjour, s'établissent sur le dessus de la terre ! Et, parmi ceux-là mêmes, ceux qui par la philosophie se sont, autant qu'il faut, purifiés, ceux-là vivent absolument sans corps pour toute la suite de la durée [3], et ils parviennent à des demeures

1. De même *Gorgias* 525 c-e, 526 b ; *Rep.* X, 615 c-616 a. Mais, avec la doctrine ultérieure du *Phèdre* (248 e-249 b), il n'y a plus de peines éternelles, car les plus grands coupables eux-mêmes peuvent à nouveau choisir leur destinée ; ils sortent donc du Tartare.

2. Éaque juge les morts d'Europe et Rhadamanthe, d'Asie; Minos est arbitre suprême (*Gorg.* 524 a ; l'*Apologie* 41 a ajoute Triptolème). L'expiation dure mille ans au moins : les âmes ne peuvent « revenir » (cf. 113 a) plus tôt (*Rep.* 615 a, 619 d ; *Phèdre* 249 ab).

3. La *prison d'Hadès* (*Gorg.* 525 c) ne les garde pas. Mais leur droit immédiat (p. 86, n. 5) à la béatitude et même à l'incorporéité sera subordonné plus tard (*Phèdre* 248 e sq.) à trois options millénaires identiques.

τυγχάνει ὄντα, τούτους δὲ ἡ προσήκουσα μοῖρα ῥίπτει εἰς τὸν Τάρταρον, ὅθεν οὔποτε ἐκβαίνουσιν. Οἳ δ᾽ ἂν ἰάσιμα μέν, μεγάλα δέ, δόξωσιν ἡμαρτηκέναι ἁμαρτήματα, οἷον πρὸς πατέρα ἢ μητέρα ὑπ᾽ ὀργῆς βίαιόν τι πράξαντες, καὶ μεταμέλον αὐτοῖς τὸν ἄλλον βίον βιῶσιν, ἢ ἀνδροφόνοι 114
τοιούτῳ τινὶ ἄλλῳ τρόπῳ γένωνται, τούτους δὲ ἐμπεσεῖν μὲν εἰς τὸν Τάρταρον ἀνάγκη· ἐμπεσόντας δὲ αὐτοὺς καὶ ἐνιαυτὸν ἐκεῖ γενομένους ἐκβάλλει τὸ κῦμα, τοὺς μὲν ἀνδροφόνους κατὰ τὸν Κωκυτόν, τοὺς δὲ πατραλοίας καὶ μητραλοίας κατὰ τὸν Πυριφλεγέθοντα· ἐπειδὰν δὲ φερόμενοι γένωνται κατὰ τὴν λίμνην τὴν Ἀχερουσιάδα, ἐνταῦθα βοῶσί τε καὶ καλοῦσιν, οἱ μὲν οὓς ἀπέκτειναν, οἱ δὲ οὓς ὕβρισαν, καλέσαντες δ᾽ ἱκετεύουσι καὶ δέονται ἐᾶσαι σφᾶς ἐκβῆναι εἰς τὴν λίμνην καὶ δέξασθαι· καί, ἐὰν μὲν πείσωσιν, b
ἐκβαίνουσί τε καὶ λήγουσι τῶν κακῶν· εἰ δὲ μή, φέρονται αὖθις εἰς τὸν Τάρταρον καὶ ἐκεῖθεν πάλιν εἰς τοὺς ποταμούς, καὶ ταῦτα πάσχοντες οὐ πρότερον παύονται πρὶν ἂν πείσωσιν οὓς ἠδίκησαν· αὕτη γὰρ ἡ δίκη ὑπὸ τῶν δικαστῶν αὐτοῖς ἐτάχθη. Οἳ δὲ δὴ ἂν δόξωσι διαφερόντως πρὸς τὸ ὁσίως βιῶναι, οὗτοί εἰσιν οἱ τῶνδε μὲν τῶν τόπων τῶν ἐν τῇ γῇ ἐλευθερούμενοί τε καὶ ἀπαλλαττόμενοι ὥσπερ δεσμωτηρίων, ἄνω δὲ εἰς τὴν καθαρὰν οἴκησιν ἀφικνούμενοι καὶ c
ἐπὶ γῆς οἰκιζόμενοι. Τούτων δὲ αὐτῶν οἱ φιλοσοφίᾳ ἱκανῶς καθηράμενοι ἄνευ τε σωμάτων ζῶσι τὸ παράπαν εἰς τὸν ἔπειτα χρόνον, καὶ εἰς οἰκήσεις ἔτι τούτων καλλίους

114 a 2 τοιούτῳ : ἢ τ. Eus. Theod. || τούτους (et Stob.) : -τοις T Eus. || 4 κῦμα (et Eus.) : ῥεῦμα Stob. || 5 et 6 πατραλοίας μητραλ. B[2] (em.) : -τρο. B -λῴας Eus. μητρ. om. || 6 φερόμενοι : φλεγό. Eus. || **b** 2 ἐκβαίνουσί B[2] (ἐκ s. u.) (et Eus.) : ἀπο. BT Stob. || 5 ἠδίκησαν (et Eus. Stob.) : -κήκασιν W || 7 βιῶναι (et Clem. *Str.* III 19 2 Eus. Stob.) : βι. προσκεκλῆσθαι Clem. IV 37 2 βι. et διαβιῶναι προκεκρίσθαι Theod. || τῶν ἐν : ἐν Stob. || **c** 1 ἀφικνούμενοι (et Eus. Theod. Stob.) : ἀφικό. W || 2 ἐπὶ γῆς : ἐ. τῆς γ. Eus. Theod. Stob. || οἰκιζόμενοι : inter οἰκι et ζόμενοι ras. T || 3 καθηράμενοι : καθηρ. T || σωμάτων (et Clem. Stob.) : καμάτων Eus. Theod. || 4 οἰκήσεις : οἰκίσεις W[2] (ι s. u.) || τούτων καλλίους : κ. τ. W.

plus belles encore que les précédentes[1] ; les décrire n'est pas bien facile, sans parler du temps qui n'y suffit pas présentement.

Utilité morale de ce mythe.

« Eh bien ! ces choses donc, Simmias, dont nous avons fait au long l'exposé, voilà en vue de quoi il faut tout faire pour participer en cette vie à une vertu constituée par la pensée : c'est que la récompense est belle et grande notre espérance ! Au
d demeurant, s'acharner à prétendre qu'il en est de ces choses comme je l'ai exposé, voilà qui ne sied pas à un homme ayant son bon sens. Que cependant ce soit cela ou quelque chose d'approchant pour nos âmes et pour leurs résidences, puisqu'aussi bien l'immortalité appartient manifestement à l'âme, voilà à mon sens le risque qu'il sied de courir, celui qui en vaut la peine quand on croit à cette immortalité. Ce risque est beau en effet, et dans des croyances de cette sorte il y a comme une incantation qu'il faut se faire à soi-même. C'est, ma foi, pour cette raison que, depuis longtemps même, je m'attarde sur cette histoire. Eh bien ! dis-je, ayant égard à ces croyances, il doit être confiant sur le sort de son âme, l'homme qui, durant sa vie, a dit adieu aux plaisirs qui ont
e le corps pour objet, à ses parures en particulier, car ce sont des choses étrangères et qui de plus, à son jugement, produisent bien plutôt l'effet opposé. Les plaisirs, au contraire, qui ont l'instruction pour objet ont eu tous ses soins, et, tout en parant ainsi son âme, non point d'une parure étrangère mais de celle qui est proprement la sienne, tempérance, justice, courage, liberté, vérité, il attend ainsi de se mettre
115 en route pour les demeures d'Hadès, prêt à en prendre le chemin quand l'appellera sa destinée[2]. Vous, bien sûr, ajouta-t-il, Simmias, Cébès, tous les autres, c'est plus tard, je ne sais quand, que vous en prendrez le chemin. Mais moi, voici que dès maintenant, comme dirait un héros tragique, ma destinée m'appelle ! Peu s'en faut même que l'heure ne soit venue pour moi de me diriger vers le bain[3] : il vaut mieux en effet,

1. Donc, au-dessus de la terre, dans les astres; cf. *Timée* 41 d.
2. Résumé vigoureux du dialogue : cf. surtout 64 d-69 b, 82 e-84 b. Et aussi 82 c, 83 e; 107 cd ; 63 c, 108 d ; 77 e sqq., 62 a, c.
3. Le changement voulu du ton est saisissant.

ἀφικνοῦνται, ἃς οὔτε ῥᾴδιον δηλῶσαι οὔτε ὁ χρόνος ἱκανὸς ἐν τῷ παρόντι.

« Ἀλλὰ τούτων δὴ ἕνεκα χρὴ ὧν διεληλύθαμεν, ὦ Σιμμία, πᾶν ποιεῖν ὥστε ἀρετῆς καὶ φρονήσεως ἐν τῷ βιῷ μετασχεῖν· καλὸν γὰρ τὸ ἆθλον καὶ ἡ ἐλπὶς μεγάλη. Τὸ μὲν οὖν ταῦτα διισχυρίσασθαι οὕτως ἔχειν ὡς ἐγὼ διελή- d
λυθα, οὐ πρέπει νοῦν ἔχοντι ἀνδρί· ὅτι μέντοι ἢ ταῦτ' ἐστὶν ἢ τοιαῦτ' ἄττα περὶ τὰς ψυχὰς ἡμῶν καὶ τὰς οἰκήσεις, ἐπείπερ ἀθάνατόν γε ἡ ψυχὴ φαίνεται οὖσα, τοῦτο καὶ πρέπειν μοι δοκεῖ καὶ ἄξιον κινδυνεῦσαι οἰομένῳ οὕτως ἔχειν. Καλὸς γὰρ ὁ κίνδυνος, καὶ χρὴ τὰ τοιαῦτα ὥσπερ ἐπᾴδειν ἑαυτῷ· διὸ δὴ ἔγωγε καὶ πάλαι μηκύνω τὸν μῦθον. Ἀλλὰ τούτων δὴ ἕνεκα θαρρεῖν χρὴ περὶ τῇ ἑαυτοῦ ψυχῇ ἄνδρα ὅστις ἐν τῷ βίῳ τὰς μὲν ἄλλας ἡδονὰς τὰς περὶ τὸ σῶμα καὶ τοὺς κόσμους εἴασε χαίρειν ὡς ἀλλοτρίους e
τε ὄντας καὶ πλέον θάτερον ἡγησάμενος ἀπεργάζεσθαι· τὰς δὲ περὶ τὸ μανθάνειν ἐσπούδασέ τε καί, κοσμήσας τὴν ψυχὴν οὐκ ἀλλοτρίῳ ἀλλὰ τῷ αὑτῆς κόσμῳ, σωφροσύνῃ τε καὶ δικαιοσύνῃ καὶ ἀνδρείᾳ καὶ ἐλευθερίᾳ καὶ ἀληθείᾳ, οὕτω περιμένει τὴν εἰς Ἅιδου πορείαν ὡς πορευσόμενος 115
ὅταν ἡ εἱμαρμένη καλῇ. Ὑμεῖς μὲν οὖν, ἔφη, ὦ Σιμμία τε καὶ Κέβης καὶ οἱ ἄλλοι, εἰς αὖθις ἔν τινι χρόνῳ ἕκαστοι πορεύσεσθε· ἐμὲ δὲ νῦν ἤδη καλεῖ, φαίη ἂν ἀνὴρ τραγικός, ἡ εἱμαρμένη. Καὶ σχεδόν τί μοι ὥρα τραπέσθαι πρὸς τὸ λουτρόν· δοκεῖ γὰρ δὴ βέλτιον εἶναι λουσάμενον πιεῖν

c 7 τούτων δὴ ἕνεκα χρὴ (et Eus. Theod.) : τ. μὲν χ. ἕ. Stob. || 8 πᾶν (et Eus. Theod^{n}. Stob.) : πάμπαν uel πάντα Theod. || ἐν τῷ βιῷ : om. Theod. || **d** 1 ταῦτα B² (em.) (et Stob.) : τοιαῦτα B (ut uid.) || διισχυρίσασθαι (et Stob.) : -ζεσθαι W || 4 γε : om. Stob. || 5 μοι (et Stob.) : ἐμοὶ T || 8 τῇ ἑαυτοῦ ψυχῇ (et Iambl.) : τῇ αὑ. ψ. T τῆς αὑτῆς -χῆς W || **e** 2 τε (et Iambl.) : om. W || 4 αὑτῆς : ἑαυτῆς W Iambl. αὐτῆς cum quibusd. codd. Burnet || **115 a** 1 sq. ὡς... καλῇ : secl. Hirschig Burnet || 6 δὴ : ἤδη B² (ἤ s. u.) WY.

ce semble, m'être lavé moi-même avant de boire le poison, et ne pas donner aux femmes la peine de laver un cadavre. »

Avoir souci de soi-même.

Sur ces mots de Socrate, Criton prit la parole : « Eh bien ! dit-il, quels ordres
b nous donnes-tu, Socrate, à ceux-ci ou à moi, soit au sujet de tes enfants, soit pour toute autre affaire ? De notre part cette tâche serait, par amour pour toi, notre tâche principale ! — Justement, Criton, je ne cesse pas d'en parler, répondit-il, et il n'y a rien de neuf à en dire ! Voici : ayez, vous, le souci de vous-mêmes, et de votre part alors toute tâche sera une tâche faite par amour, et pour moi ou pour ce qui est mien, et pour vous-mêmes, n'eussiez-vous à présent pas pris d'engagement ! Supposons au contraire que de vous, oui, de vous-mêmes, vous n'ayez point le souci, et que vous ne veuilliez point vivre en suivant, comme à la trace, ce qui s'est dit aussi bien aujourd'hui que par le passé ; alors, quels qu'aient pu être aujourd'hui le nombre et la force de vos engagements, non, vous n'en serez pas plus avancés ! —
c Nous mettrons, c'est entendu, tout notre cœur, dit Criton, à nous conduire ainsi. Mais tes funérailles, comment y procéderons-nous ? — Comme il vous plaira, répondit-il ; à condition bien sûr que vous mettiez la main sur moi et que je ne vous échappe pas ! » Là-dessus, il se mit à rire doucement et, tournant vers nous ses regards : « Je n'arrive pas, camarades, dit-il, à convaincre Criton que ce que, moi, je suis, c'est ce Socrate qui à présent s'entretient avec vous et qui règle l'ordre de chacun de ses arguments ! Tout au contraire, il est persuadé que moi, c'est cet autre Socrate dont le cadavre sera un peu plus tard devant ses yeux ; et le voilà qui demande comment procéder à mes funérailles ! Quant à ce que
d depuis longtemps je me suis maintes fois employé à répéter, qu'après avoir bu le poison je ne resterai plus auprès de vous, mais qu'en partant je m'en irai vers des félicités qui doivent être celles des Bienheureux, tout cela, je crois bien, n'était pour lui que vaines paroles, des consolations que je cherchais à vous donner, en même temps du reste qu'à moi-même ! Portez-vous donc garants pour moi, dit-il, envers Criton, en garantissant le contraire de ce qu'il garantissait, lui, envers mes juges [1] : de sa part en effet, il en jurait, c'était que je

1. L'engagement pris par Criton ne peut ici concerner le paie-

τὸ φάρμακον, καὶ μὴ πράγματα ταῖς γυναιξὶ παρέχειν
νεκρὸν λούειν. »

Ταῦτα δὴ εἰπόντος αὐτοῦ, ὁ Κρίτων· « Εἶεν, ἔφη, ὦ
Σώκρατες. Τί δὲ τούτοις ἢ ἐμοὶ ἐπιτέλλει, ἢ περὶ τῶν b
παίδων ἢ περὶ ἄλλου του, ὅ τι ἂν σοι ποιοῦντες ἡμεῖς ἐν
χάριτι μάλιστα ποιοῖμεν ; — Ἅπερ ἀεὶ λέγω, ἔφη, ὦ
Κρίτων, οὐδὲν καινότερον· ὅτι ὑμῶν αὐτῶν ἐπιμελούμενοι
ὑμεῖς καὶ ἐμοὶ καὶ τοῖς ἐμοῖς καὶ ὑμῖν αὐτοῖς ἐν χάριτι
ποιήσετε ἅττ' ἂν ποιῆτε, κἂν μὴ νῦν ὁμολογήσητε· ἐὰν δὲ
ὑμῶν μὲν αὐτῶν ἀμελῆτε καὶ μὴ θέλητε ὥσπερ κατ' ἴχνη
κατὰ τὰ νῦν τε εἰρημένα καὶ τὰ ἐν τῷ ἔμπροσθεν χρόνῳ
ζῆν, οὐδέ, ἐὰν πολλὰ ὁμολογήσητε ἐν τῷ παρόντι καὶ
σφόδρα, οὐδὲν πλέον ποιήσετε. — Ταῦτα μὲν τοίνυν c
προθυμηθησόμεθα, ἔφη, οὕτω ποιεῖν. Θάπτωμεν δέ σε τίνα
τρόπον ; — Ὅπως ἄν, ἔφη, βούλησθε, ἐάνπερ γε λάβητέ
με καὶ μὴ ἐκφύγω ὑμᾶς. » Γελάσας δὲ ἅμα ἡσυχῇ καὶ
πρὸς ἡμᾶς ἀποβλέψας εἶπεν· « Οὐ πείθω, ὦ ἄνδρες,
Κρίτωνα, ὡς ἐγώ εἰμι οὗτος Σωκράτης, ὁ νυνὶ διαλεγό-
μενος καὶ διατάττων ἕκαστον τῶν λεγομένων. Ἀλλ' οἴεταί
με ἐκεῖνον εἶναι ὃν ὄψεται ὀλίγον ὕστερον νεκρόν, καὶ
ἐρωτᾷ δὴ πῶς με θάπτῃ. Ὅ τι δὲ ἐγὼ πάλαι πολὺν λόγον d
πεποίημαι, ὡς ἐπειδὰν πίω τὸ φάρμακον οὐκέτι ὑμῖν
παραμενῶ, ἀλλ' οἰχήσομαι ἀπιὼν εἰς μακάρων δή τινας
εὐδαιμονίας, ταῦτά μοι δοκῶ αὐτῷ ἄλλως λέγειν, παρα-
μυθούμενος ἅμα μὲν ὑμᾶς, ἅμα δ' ἐμαυτόν. Ἐγγυήσασθε
οὖν με πρὸς Κρίτωνα, ἔφη, τὴν ἐναντίαν ἐγγύην ἢ ἣν

b 1 δὲ W^2 (ε s. u.): δαὶ BW || ἐπιτέλλει : -ῃ B^2 (ῃ s. u.) WY -εις T ἐπιστέλλεις Coislin. (Γ Bekker) Heind. Burnet (116 b 3) || 3 ποιοῖμεν : -ῶμεν B^2 (em. ?) WY || λέγω, ἔφη : ἔ. λ. W || 5 καὶ τοῖς ἐμοῖς : om. T || 7 μὲν : om. TW || **c** 2 προθυμηθησόμεθα : -μησόμεθα T || θάπτωμεν : -τομεν TW || σε τίνα : τ. σε T || 4 με : om. T || 5 ὦ : om. B ἔφη, ὦ B^2 (s. u.) WY || 6 οὗτος : οὗτος ὁ TW || **d** 1 θάπτῃ : -τει TW -ψει W^2 (ψ s. u.) || 4 μοι : del. Madvig secl. Schanz.

demeurerais; mais vous, vous en jurerez, portez-vous au oontraire garants que je ne demeurerai pas quand je serai
e mort, que bien plutôt je partirai et m'en irai! Voilà le moyen de rendre à Criton l'épreuve plus facile à porter, le moyen d'éviter qu'en voyant brûler ou enterrer mon corps, il ne s'irrite pour moi des choses effroyables qu'à son idée j'endure, et qu'au cours des funérailles il ne dise pas non plus : « C'est Socrate que je m'occupe d'exposer; je le conduis à « sa sépulture; je l'enterre! » Sache-le bien en effet, reprit-il, mon brave Criton : l'incorrection du langage n'est pas seulement une faute contre le langage même ; elle fait encore du mal aux âmes[1]. Non! il faut être sans crainte, il faut parler
116 des funérailles de mon corps, et faire ces funérailles comme tu l'aimeras et comme tu estimeras que c'est le plus conforme aux usages. »

Épilogue: les derniers moments de Socrate.

Cela dit, Socrate se leva, et, pour se baigner, passa dans une autre pièce. Criton le suivit en nous disant de rester. Nous restâmes donc à converser entre nous de ce qui s'était dit et à en reprendre l'examen, non sans nous étendre, alors même, sur la grandeur de l'infortune où nous étions tombés. Vraiment oui, c'était pour nous, à notre jugement, comme la perte d'un père, et nous passerions en orphelins le reste de notre vie! Quand il se fut baigné et qu'on eut mené près de lui
b ses enfants (il en avait deux tout petits, un autre déjà grand[2]), ses parentes arrivèrent aussi[3] ; il s'entretint avec elles en présence de Criton, en leur adressant ses recommandations; il dit ensuite aux femmes et aux enfants de se retirer et il revint, lui, de notre côté.

Déjà le soleil était prêt de se coucher; car Socrate avait passé beaucoup de temps en cet endroit. En venant du bain

ment de l'amende (*Apol.* 38 b), mais la non-évasion (*Criton* 44 e).

1. Formule curieuse de la croyance au pouvoir magique des mots.

2. Cf. *Apol.* 34 d : Lamproclès (Xen. *Mem.* II, 2) était l'aîné; la donnée de 60 a ruine la tradition qui fait naître d'une autre femme que Xanthippe les deux derniers, Sophronisque et Ménexéne.

3. Elles ont amené les enfants; mais Xanthippe semble absente : paisible et résignée, elle ne serait plus celle du début (60 a).

οὗτος πρὸς τοὺς δικαστὰς ἠγγυᾶτο· οὗτος μὲν γὰρ ἦ μὴν
παραμενεῖν· ὑμεῖς δὲ ἦ μὴν μὴ παραμενεῖν ἐγγυήσασθε
ἐπειδὰν ἀποθάνω, ἀλλὰ οἰχήσεσθαι ἀπιόντα, ἵνα Κρίτων e
ῥᾷον φέρῃ, καὶ μή, ὁρῶν μου τὸ σῶμα ἢ καιόμενον ἢ
κατορυττόμενον, ἀγανακτῇ ὑπὲρ ἐμοῦ ὡς δεινὰ πάσχοντος,
μηδὲ λέγῃ ἐν τῇ ταφῇ ὡς ἢ προτίθεται Σωκράτη ἢ ἐκφέρει
ἢ κατορύττει. Εὖ γὰρ ἴσθι, ἦ δ' ὅς, ὦ ἄριστε Κρίτων, τὸ
μὴ καλῶς λέγειν οὐ μόνον εἰς αὐτὸ τοῦτο πλημμελές, ἀλλὰ
καὶ κακόν τι ἐμποιεῖ ταῖς ψυχαῖς. Ἀλλὰ θαρρεῖν τε χρή,
καὶ φάναι τοὐμὸν σῶμα θάπτειν, καὶ θάπτειν οὕτως ὅπως
ἄν σοι φίλον ᾖ καὶ μάλιστα ἡγῇ νόμιμον εἶναι. » 116

Ταῦτ' εἰπών, ἐκεῖνος μὲν ἀνίστατο εἰς οἴκημά τι ὡς λουσόμενος, καὶ ὁ Κρίτων εἵπετο αὐτῷ ἡμᾶς δ' ἐκέλευε περιμένειν. Περιεμένομεν οὖν, πρὸς ἡμᾶς αὐτοὺς διαλεγόμενοι περὶ τῶν εἰρημένων καὶ ἀνασκοποῦντες, τότε δ' αὖ περὶ τῆς συμφορᾶς διεξιόντες ὅση ἡμῖν γεγονυῖα εἴη, ἀτεχνῶς ἡγούμενοι ὥσπερ πατρὸς στερηθέντες διάξειν ὀρφανοὶ τὸν ἔπειτα βίον. Ἐπειδὴ δὲ ἐλούσατο καὶ ἠνέχθη
παρ' αὐτὸν τὰ παιδία (δύο γὰρ αὐτῷ υἱεῖς σμικροὶ ἦσαν, εἷς b
δὲ μέγας), καὶ αἱ οἰκεῖαι γυναῖκες ἀφίκοντο, ἐκείναις ἐναντίον τοῦ Κρίτωνος διαλεχθείς τε καὶ ἐπιστείλας ἅττα ἐβούλετο, τὰς μὲν γυναῖκας καὶ τὰ παιδία ἀπιέναι ἐκέλευσεν, αὐτὸς δὲ ἧκε παρ' ἡμᾶς.

Καὶ ἦν ἤδη ἐγγὺς ἡλίου δυσμῶν· χρόνον γὰρ πολὺν διέτριψεν ἔνδον. Ἐλθὼν δ' ἐκαθέζετο [λελουμένος], καὶ οὐ

d 7 ἠγγυᾶτο W γρ. : ἐγγυήσατο B^2 (i. m.) WY || 8 παραμενεῖν : -μένειν W -μενειν T alt.-μένεῖν B^2 || ἐγγυήσασθε : ἐ. οὖν T^2 (add.) || **e** 2 ῥᾷον : ῥᾴδιον BWY || καιόμενον : καόμ. T || 3 δεινὰ πάσχοντος T^2 (i. m.) : δ. ἅττα σχόντος T || 4 Σωκράτη : -της W^2 (add. σ) || et sq. ἐκφέρει... κατορύττει : -ῃ ... -ῃ W^2 (em.) || 8 καὶ θάπτειν : om. T || **116 a** 6 συμφορᾶς : ξυμφ. BWY || **b** 1 υἱεῖς : ὑεῖς Burnet || σμικροὶ : μικρ. W || 2 ἐκείναις ἐναντίον Wohlrab : ἐν. ἐκ. B^2 (σ s. u.) Y ἐν. ἐκεῖναι B -ναι ἐν. TW secl. ἐκείναις Hermann ἐκεῖναι Schanz || 5 αὐτὸς : αὑτὸς W || ἧκε : -εν W || 7 [λελουμένος] inclusi : codd. et edd. omnes, sed ut uidetur parum apte.

il s'était assis et à partir de ce moment, l'entretien fut très court. Alors arriva le serviteur des Onze[1] et, debout devant
c lui : « Socrate, dit-il, je n'aurai pas à te reprocher, à toi, ce que justement je reproche aux autres ! Ils se mettent en colère contre moi et me chargent d'imprécations, quand je les invite à boire le poison parce que tel est l'ordre des Magistrats. Toi au contraire, j'ai eu, en d'autres occasions, tout le temps de comprendre que tu es l'homme le plus généreux, le plus doux et le meilleur de tous ceux qui sont jamais arrivés en ce lieu. Et, tout particulièrement aujourd'hui, je suis bien sûr que ce n'est pas contre moi que tu es en colère, tu les connais en effet, les responsables[2], mais contre ces gens-là. Maintenant donc, car tu n'ignores pas ce que je suis venu t'annoncer, adieu ! Tâche de supporter de ton mieux ce
d qui est fatal ! » En même temps il se mit à pleurer et, s'étant détourné, il s'éloigna. Socrate leva les yeux vers lui : « A toi aussi, adieu ! dit-il. Pour nous, nous suivrons ton avis. » Là-dessus il se tourna de notre côté : « Que de gentillesse, dit-il, en cet homme ! Durant tout mon séjour ici, il venait me trouver, me faisant parfois la conversation : bref, un homme excellent. Et aujourd'hui, quelle générosité dans la façon dont il me pleure ! Eh bien donc, allons ! obéissons-lui, Criton, et qu'on apporte le poison s'il est broyé ; sinon, que celui qui le broie s'en occupe ! »

e Alors Criton : « Mais, dit-il, Socrate, le soleil, si je ne me trompe, est encore sur les montagnes et il n'a pas fini de se coucher[3]. Aussi bien ai-je ouï dire que d'autres ont bu le poison très longtemps après en avoir reçu l'invite, et après avoir bien mangé et bien bu, quelques-uns même après avoir eu commerce avec les personnes dont ils pouvaient bien avoir envie. Allons ! pas de précipitation : il y a encore le temps ! » A quoi Socrate de répliquer : « Il est naturel sans doute, Criton, que les gens dont tu parles fassent ce que tu dis, pensant en effet qu'ils gagneront quelque chose à le faire.

1. Ce fonctionnaire ne peut être le portier de 59 e. C'est un autre encore (cf. d fin, 117 a et 63 d) qui prépare et apporte le poison.

2. Il ne s'agit pas des Magistrats, mais des accusateurs.

3. Le demi-jour qui règne encore dans la prison doit venir, *pense* Criton, des reflets du couchant sur les pentes de l'Hymette (au N.-E.); le soleil n'a *donc* pas tout à fait disparu derrière l'horizon.

πολλὰ ἄττα μετὰ ταῦτα διελέχθη. Καὶ ἧκεν ὁ τῶν ἕνδεκα
ὑπηρέτης, καὶ στὰς παρ᾽ αὐτόν· « Ὦ Σώκρατες, ἔφη, οὐ
καταγνώσομαί γε σοῦ ὅπερ ἄλλων καταγιγνώσκω, ὅτι μοι c
χαλεπαίνουσι καὶ καταρῶνται, ἐπειδὰν αὐτοῖς παραγγείλω
πίνειν τὸ φάρμακον ἀναγκαζόντων τῶν ἀρχόντων. Σὲ δὲ
ἐγὼ καὶ ἄλλως ἔγνωκα ἐν τούτῳ τῷ χρόνῳ γενναιότατον
καὶ πρᾳότατον καὶ ἄριστον ἄνδρα ὄντα τῶν πώποτε δεῦρο
ἀφικομένων· καὶ δὴ καὶ νῦν εὖ οἶδ᾽ ὅτι οὐκ ἐμοὶ χαλεπαί-
νεις, γιγνώσκεις γὰρ τοὺς αἰτίους, ἀλλὰ ἐκείνοις. Νῦν οὖν,
οἶσθα γὰρ ἃ ἦλθον ἀγγέλλων· χαῖρέ τε καὶ πειρῶ ὡς ῥᾷστα
φέρειν τὰ ἀναγκαῖα. » Καί, ἅμα δακρύσας, μεταστρε- d
φόμενος ἀπῄει. Καὶ ὁ Σωκράτης, ἀναβλέψας πρὸς
αὐτόν· « Καὶ σύ, ἔφη, χαῖρε· καὶ ἡμεῖς ταῦτα ποιήσομεν. »
Καὶ ἅμα πρὸς ἡμᾶς· « Ὡς ἀστεῖος, ἔφη, ὁ ἄνθρωπος·
καὶ παρὰ πάντα μοι τὸν χρόνον προσῄει καὶ διελέγετο
ἐνίοτε, καὶ ἦν ἀνδρῶν λῷστος· καὶ νῦν, ὡς γενναίως με
ἀποδακρύει. Ἀλλ᾽ ἄγε δή, ὦ Κρίτων, πειθώμεθα αὐτῷ, καὶ
ἐνεγκάτω τις τὸ φάρμακον, εἰ τέτριπται· εἰ δὲ μή, τριψάτω
ὁ ἄνθρωπος. »

Καὶ ὁ Κρίτων· « Ἀλλ᾽ οἶμαι, ἔφη, ἔγωγε, ὦ Σώκρατες, e
ἔτι ἥλιον εἶναι ἐπὶ τοῖς ὄρεσι καὶ οὔπω δεδυκέναι. Καὶ
ἅμα ἐγὼ οἶδα καὶ ἄλλους πάνυ ὀψὲ πίνοντας ἐπειδὰν
παραγγελθῇ αὐτοῖς, δειπνήσαντάς τε καὶ πιόντας εὖ μάλα
καὶ συγγενομένους γ᾽ ἐνίους ὧν ἂν τύχωσιν ἐπιθυμοῦντες.
Ἀλλὰ μηδὲν ἐπείγου· ἔτι γὰρ ἐγχωρεῖ. » Καὶ ὁ Σωκράτης·
« Εἰκότως γε, ἔφη, ὦ Κρίτων, ἐκεῖνοί τε ταῦτα ποιοῦσιν
οὓς σὺ λέγεις, οἴονται γὰρ κερδανεῖν ταῦτα ποιήσαντες.

b 8 ἄττα B^2 (s. u.) : om. B || **c** 1 γε : om. BY || 2 παραγγείλω : -γέλλω BWY || 3 δὲ : δ᾽ T || 5 δεῦρο ἀφικομένων : δεῦρ᾽ ἀφιγμ. W || 7 νῦν οὖν B^2 (i. m.) : νῦν BWY (post νῦν interpunxit) || 8 ἃ T^2 (ἃ s. u.) : om. T || ἀγγέλλων : -ελῶν Hirschig || ῥᾷστα B^2 (i. m.) : ἄριστα B || **d** 6 λῷστος · λῶσ. B^2 (i m.) || με ἀποδακρύει : ἡμᾶς ἀποδεδάκρυκε Epict. *Diss.* I 29 65 || **e** 5 συγγενομένους : ξυγγ. BWY || ἂν : om. BY || 8 κερδανεῖν : -δαίνειν fort. pr. man. T Burnet.

Quant à moi, il est naturel aussi que je n'en fasse rien, car
117 je pense ne rien gagner d'autre à boire un peu plus tard le poison, sinon de devenir pour moi-même un objet de risée, en me collant ainsi à la vie et en l'économisant alors qu'il n'en reste plus ! Assez parlé, dit-il ; va, obéis et ne me contrarie pas. »

Ainsi interpellé, Criton fit signe à l'un de ses serviteurs qui se tenait à proximité. Celui-ci sortit et revint au bout de quelque temps, amenant avec lui celui qui devait donner le poison ; il le portait broyé dans une coupe. En voyant l'homme : « Eh bien ! mon cher, dit Socrate, toi qui es au courant de la chose, que faut-il que je fasse ? — Rien de plus, répondit-il, que de faire un tour après avoir bu, jus-
b qu'à ce que tes jambes se fassent lourdes, ensuite rester étendu : comme cela, il produira son effet. » Ce disant, il tendit la coupe à Socrate. Celui-ci la prit, et en conservant, Échécrate, toute sa sérénité, sans un tremblement, sans une altération, ni de son teint, ni de ses traits. Mais, regardant dans la direction de l'homme, un peu en dessous à son habitude et avec ses yeux de taureau[1] : « Dis-moi, interrogea-t-il, une libation de ce breuvage-ci à quelque divinité est-elle permise ou non ? — Nous en broyons, Socrate, répondit l'homme, juste autant qu'il convient d'en avoir bu. — Compris, dit-il. Mais au moins est-il permis, et c'est même un devoir,
c d'adresser aux dieux une prière pour l'heureux succès de ce changement de résidence, d'ici là-bas[2]. Voilà ma prière : ainsi soit-il ! » Aussitôt dit, sans s'arrêter, sans faire aucunement le difficile ni le dégoûté, il but jusqu'au fond.

Alors nous, qui presque tous jusqu'alors avions de notre mieux réussi à nous retenir de pleurer, quand nous vîmes qu'il buvait, qu'il avait bu, il n'y eut plus moyen : ce fut plus fort que moi ; mes larmes, à moi aussi, partent à flots,

1. Ce *regard de taureau* n'est pas menaçant, comme celui d'Eschyle dans les *Grenouilles* d'Aristophane (804) ; mais il fixe fortement son objet (cf. 86 d) ; en outre les yeux, étant saillants, voient de côté sans se tourner ; d'autre part, le regard *en dessous* est celui du questionneur *ironique*. Comparer les autres portraits de Socrate, *Ménon* 80 a ; *Banquet* 215 ab, 216 cd, 221 b (avec rappel de *Nuées* 362) ; *Théétète* 183 e ; Xénophon, *Banquet* 5, 5.

2. Voir p. 17, n. 1 (67 bc ; cf. 61 c déb. et de).

Καὶ ἔγωγε ταῦτα εἰκότως οὐ ποιήσω· οὐδὲν γὰρ οἶμαι
κερδαίνειν, ὀλίγον ὕστερον πιών, ἄλλο γε ἢ γέλωτα ὀφλή- 117
σειν παρ᾽ ἐμαυτῷ, γλιχόμενος τοῦ ζῆν καὶ φειδόμενος οὐδε-
νὸς ἔτι ἐνόντος. Ἀλλ᾽ ἴθι, ἔφη, πείθου καὶ μὴ ἄλλως ποίει. »

Καὶ ὁ Κρίτων ἀκούσας ἔνευσε τῷ παιδὶ πλησίον ἑστῶτι.
Καὶ ὁ παῖς ἐξελθὼν καὶ συχνὸν χρόνον διατρίψας ἧκεν
ἄγων τὸν μέλλοντα δώσειν τὸ φάρμακον, ἐν κύλικι φέροντα
τετριμμένον. Ἰδὼν δὲ ὁ Σωκράτης τὸν ἄνθρωπον· « Εἶεν,
ἔφη, ὦ βέλτιστε, σὺ γὰρ τούτων ἐπιστήμων, τί χρὴ ποιεῖν ;
— Οὐδὲν ἄλλο, ἔφη, ἢ πιόντα περιιέναι ἕως ἄν σου
βάρος ἐν τοῖς σκέλεσι γένηται, ἔπειτα κατακεῖσθαι· καὶ b
οὕτως αὐτὸ ποιήσει. » Καὶ ἅμα ὤρεξε τὴν κύλικα τῷ
Σωκράτει. Καὶ ὃς λαβὼν καὶ μάλα ἵλεως, ὦ Ἐχέκρατες,
οὐδὲν τρέσας οὐδὲ διαφθείρας οὔτε τοῦ χρώματος οὔτε
τοῦ προσώπου, ἀλλ᾽ ὥσπερ εἰώθει ταυρηδὸν ὑποβλέψας
πρὸς τὸν ἄνθρωπον· « Τί λέγεις ; ἔφη· περὶ τοῦδε τοῦ
πόματος πρὸς τὸ ἀποσπεῖσαί τινι, ἔξεστιν ἢ οὔ ; —
Τοσοῦτον, ἔφη, ὦ Σώκρατες, τρίβομεν ὅσον οἰόμεθα
μέτριον εἶναι πιεῖν. — Μανθάνω, ἦ δ᾽ ὅς. Ἀλλ᾽ εὔχεσθαί γέ
που τοῖς θεοῖς ἔξεστί τε καὶ χρή, τὴν μετοίκησιν τὴν c
ἐνθένδε ἐκεῖσε εὐτυχῆ γενέσθαι· ἃ δὴ καὶ ἐγὼ εὔχομαί τε
καὶ γένοιτο ταύτῃ. » Καὶ ἅμ᾽ εἰπὼν ταῦτα, ἐπισχόμενος
καὶ μάλα εὐχερῶς καὶ εὐκόλως ἐξέπιεν.

Καὶ ἡμῶν οἱ πολλοὶ τέως μὲν ἐπιεικῶς οἷοί τε ἦσαν κατέχειν τὸ μὴ δακρύειν· ὡς δὲ εἴδομεν πίνοντά τε καὶ πεπωκότα, οὐκέτι· ἀλλ᾽ ἐμοῦ γε βίᾳ καὶ αὐτοῦ ἀστακτεὶ

e 9 ταῦτα εἰκότως : εἰκ. τ. T εἰκ. secl. Schanz || **117 a** 1 κερδαίνειν : -ανεῖν B[2] (α et ~ s. u.) || πιών B[2]T[2] (em.) : ποιῶν BT (ut uid.) ἀπιὼν W || 3 πείθου : πιθοῦ BY || 6 δώσειν B[2] (i. m.) : διδόναι B γρ. T || 8 τί : εἰπὲ τι W || 9 πιόντα : inter ἢ et π. lacuna T || **b** 4 διαφθείρας οὔτε : διαφθ. οὔτε τοῦ σώματος οὔτε W || 7 πόματος : πώμ. post Stallbaum. omnes || ἀποσπεῖσαι : -γέαι B[2] (i. m.) || **c** 3 ἅμ᾽ εἰπὼν : ἅμα λέγων W || 4 μάλα : μάλ᾽ W || 7 γε βίᾳ καὶ αὐτοῦ : γε αὐτ. β. κ. Y κ. αὐτ. γε β. B[2] (transp.) τε κ. αὐτ. β. W || ἀστακτεὶ (-τὶ edd.) : ἀσταλακτὶ W καὶ ἀβασταχτὶ καὶ βίᾳ W γρ.

si bien que, la face voilée, je pleurais tout mon saoul sur
moi-même (car, bien sûr non, ce n'était pas sur lui !), oui,
sur mon infortune à moi qui serais privé d'un tel compa-
d gnon ! Criton du reste, hors d'état, même avant moi, de
retenir ses larmes, s'était levé pour sortir. Quant à Apollo-
dore qui, déjà auparavant, n'avait pas un instant cessé de
pleurer, il se mit alors, comme de juste, à pousser de tels
rugissements de douleur et de colère, que tous ceux qui
étaient présents en eurent le cœur brisé, sauf, il est vrai,
Socrate lui-même. « Qu'est-ce que vous faites là ? s'écria-t-il
alors ; vous êtes extraordinaires ! Si pourtant j'ai renvoyé les
femmes, c'est pour cela surtout, pour éviter de leur part
semblable faute de mesure ; car, on me l'a enseigné, c'est
avec des paroles heureuses qu'il faut finir [1]. Soyez calmes,
e voyons ! ayez de la fermeté ! » En entendant ce langage,
nous fûmes saisis de honte, et nous nous retînmes de pleurer.

Pour lui, il circulait, quand il déclara sentir aux jambes
de l'alourdissement. Alors il se coucha sur le dos, ainsi
qu'en effet le lui avait recommandé l'homme. En même
temps celui-ci [2], appliquant la main aux pieds et aux jambes,
les lui examinait par intervalles. Ensuite, lui ayant fortement
serré le pied, il lui demanda s'il sentait ; Socrate dit que
non. Après cela, il recommença au bas des jambes, et,
118 en remontant ainsi, il nous fit voir qu'il commençait à se
refroidir et à devenir raide. Et, le touchant encore, il nous
déclara que, quand cela serait venu jusqu'au cœur, à ce mo-
ment Socrate s'en irait. Déjà donc il avait glacée presque
toute la région du bas-ventre, quand il découvrit son visage,
qu'il s'était couvert, et dit ces mots, les derniers qu'il pro-
nonça : « Criton, nous sommes le débiteur d'Asclépios [3] pour

1. La forme de l'observation semble donner raison à Olympiodore, qui allègue (205, 15-20 N. ; cf. 244, 9 sqq.) un précepte pythagorique (voir Jamblique, *Vie de Pythagore* 257).

2. Il faudrait lire « celui qui lui donna le poison », si ces mots n'étaient une évidente interpolation.

3. A quoi bon (p. ex. avec Wilamowitz, *Platon* ², I, 178 ; II, 58 sq.) conjecturer à quelle occasion de fait Socrate a pu faire le vœu dont cette offrande doit être l'accomplissement. Après ce qui précède, la signification symbolique est, en tout état de cause, seule intéressante : Socrate sent que son âme est enfin guérie du mal d'être unie à un corps ; sa gratitude va donc au Dieu qui rétablit la santé, Asclépios.

ἐχώρει τὰ δάκρυα, ὥστε ἐγκαλυψάμενος ἀπέκλαιον ἐμαυτόν,
οὐ γὰρ δὴ ἐκεῖνόν γε, ἀλλὰ τὴν ἐμαυτοῦ τύχην, οἵου
ἀνδρὸς ἑταίρου ἐστερημένος εἴην. Ὁ δὲ Κρίτων, ἔτι πρό- d
τερος ἐμοῦ ἐπειδὴ οὐχ οἷός τ' ἦν κατέχειν τὰ δάκρυα,
ἐξανέστη. Ἀπολλόδωρος δέ, καὶ ἐν τῷ ἔμπροσθεν χρόνῳ,
οὐδὲν ἐπαύετο δακρύων, καὶ δὴ καὶ τότε ἀναβρυχησάμενος
κλαίων καὶ ἀγανακτῶν, οὐδένα ὅντινα οὐ κατέκλασε τῶν
παρόντων πλήν γε αὐτοῦ Σωκράτους. Ἐκεῖνος δέ·
« Οἷα, ἔφη, ποιεῖτε, ὦ θαυμάσιοι. Ἐγὼ μέντοι οὐχ ἥκιστα
τούτου ἕνεκα τὰς γυναῖκας ἀπέπεμψα, ἵνα μὴ τοιαῦτα
πλημμελοῖεν· καὶ γὰρ ἀκήκοα ὅτι ἐν εὐφημίᾳ χρὴ τελευτᾶν.
Ἀλλ' ἡσυχίαν τε ἄγετε καὶ καρτερεῖτε. » Καὶ ἡμεῖς e
ἀκούσαντες ᾐσχύνθημέν τε καὶ ἐπέσχομεν τοῦ δακρύειν.
Ὁ δὲ περιελθών, ἐπειδή οἱ βαρύνεσθαι ἔφη τὰ σκέλη,
κατεκλίθη ὕπτιος· οὕτω γὰρ ἐκέλευεν ὁ ἄνθρωπος· καὶ ἅμα,
ἐφαπτόμενος αὐτοῦ, οὗτος διαλιπὼν χρόνον ἐπεσκόπει
τοὺς πόδας καὶ τὰ σκέλη· κἄπειτα, σφόδρα πιέσας αὐτοῦ
τὸν πόδα, ἤρετο εἰ αἰσθάνοιτο. Ὁ δ' οὐκ ἔφη. Καὶ μετὰ
τοῦτο αὖθις τὰς κνήμας, καὶ ἐπανιὼν οὕτως ἡμῖν ἐπε- 118
δείκνυτο ὅτι ψύχοιτό τε καὶ πήγνυτο. Καὶ αὐτὸς ἥπτετο,
καὶ εἶπεν ὅτι, ἐπειδὰν πρὸς τῇ καρδίᾳ γένηται αὐτῷ, τότε
οἰχήσεται. Ἤδη οὖν σχεδόν τι αὐτοῦ ἦν τὰ περὶ τὸ
ἦτρον ψυχόμενα· καὶ ἐκκαλυψάμενος, ἐνεκεκάλυπτο γάρ,
εἶπεν, ὃ δὴ τελευταῖον ἐφθέγξατο· « Ὦ Κρίτων, ἔφη, τῷ
Ἀσκληπιῷ ὀφείλομεν ἀλεκτρυόνα· ἀλλὰ ἀπόδοτε καὶ μὴ

c 8 ὥστε : ὥστ' W || ἀπέκλαιον : -αον Burnet || **d** 1 πρότερος W^2 (σ s. u.) : -ον WB^2 (ν s. u.) || 2 ἐμοῦ : μου T || τ' : τε W^2 || 5 κλαίων καὶ : -άων κ. Burnet secl. Schanz || κατέκλασε B^2T^2 (υ eras.) : -κλαυσε BTY || 8 ἀπέπεμψα : ἀπελύσαμεν Epict. I 29 66 || 9 καὶ γὰρ ἀκήκοα ὅτι : ἀκ. δὲ ὅτι καὶ Stob. || **e** 1 τε : om. Stob. || 2 τε : γε W || ἐπέσχομεν T^2 (σ s. u.) : ἐπέχ. T || 4 κατεκλίθη : -κλίνη Hirschig || 5 οὗτος : οὗ. ὁ δοὺς τὸ φάρμακον codd. ; quae IV uerba, fort. ad e 4 ὁ ἄνθρωπος interpretamentum, addub. plures ; cum οὗτος secl. Schanz ; deleui || **118 a** 1 οὕτως ἡμῖν : οὕτ. ἡμ. αὐτοῖς W ἡμ. οὕτ. ἡμῖν T ἡμ. αὐτοῖς (om. οὕτ.) B^2 (i. m.).

un coq ; eh bien ! payez ma dette, pensez-y. — Bon ! ce sera fait, dit Criton. Mais vois si tu n'as rien d'autre à dire. » La question de Criton resta sans réponse. Au bout d'un petit moment, il eut pourtant un sursaut. L'homme alors le découvrit : son regard était fixe. Voyant cela, Criton lui ferma la bouche et les yeux.

Telle fut, Échécrate, la fin que nous avons vu faire à notre compagnon, à l'homme dont nous pouvons bien dire qu'entre tous ceux de son temps qu'il nous fut donné de connaître il fut le meilleur, et en outre le plus sage et le plus juste.

ἀμελήσητε. — Ἀλλὰ ταῦτα, ἔφη, ἔσται, ὁ Κρίτων· ἀλλ' ὅρα εἴ τι ἄλλο λέγεις. » Ταῦτα ἐρομένου αὐτοῦ, οὐδὲν ἔτι ἀπεκρίνατο· ἀλλ' ὀλίγον χρόνον διαλιπὼν ἐκινήθη τε καὶ ὁ ἄνθρωπος ἐξεκάλυψεν αὐτόν. Καὶ ὃς τὰ ὄμματα ἔστησεν· ἰδὼν δὲ ὁ Κρίτων συνέλαβε τὸ στόμα καὶ τοὺς ὀφθαλμούς.

Ἥδε ἡ τελευτή, ὦ Ἐχέκρατες, τοῦ ἑταίρου ἡμῖν ἐγένετο, ἀνδρός, ὡς ἡμεῖς φαῖμεν ἄν, τῶν τότε ὧν ἐπειράθημεν ἀρίστου καὶ ἄλλως φρονιμωτάτου καὶ δικαιοτάτου.

a 8 ἀμελήσετε : διαμ. W || ταῦτα, ἔφη, ἔσται : τ. ἔστ. ἔφ. T || 10 διαλιπὼν W²: διαλεί. W (ut uid.) || 11 αὐτόν : -ός Y (σ exp.) || 12 συνέλαβε : ξυν. BY || καὶ : τε καὶ TW || 15 ἄλλως : secl. Schanz.

TABLE DES MATIÈRES

CHARTRES. — IMPRIMERIE DURAND, RUE FULBERT (1-1926).